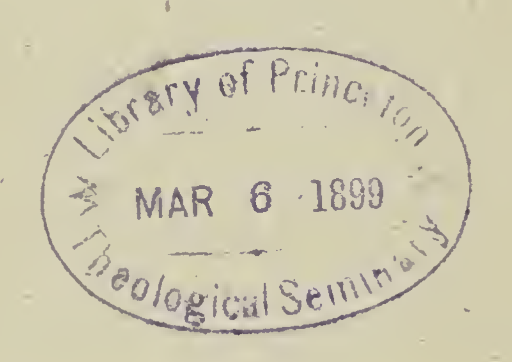
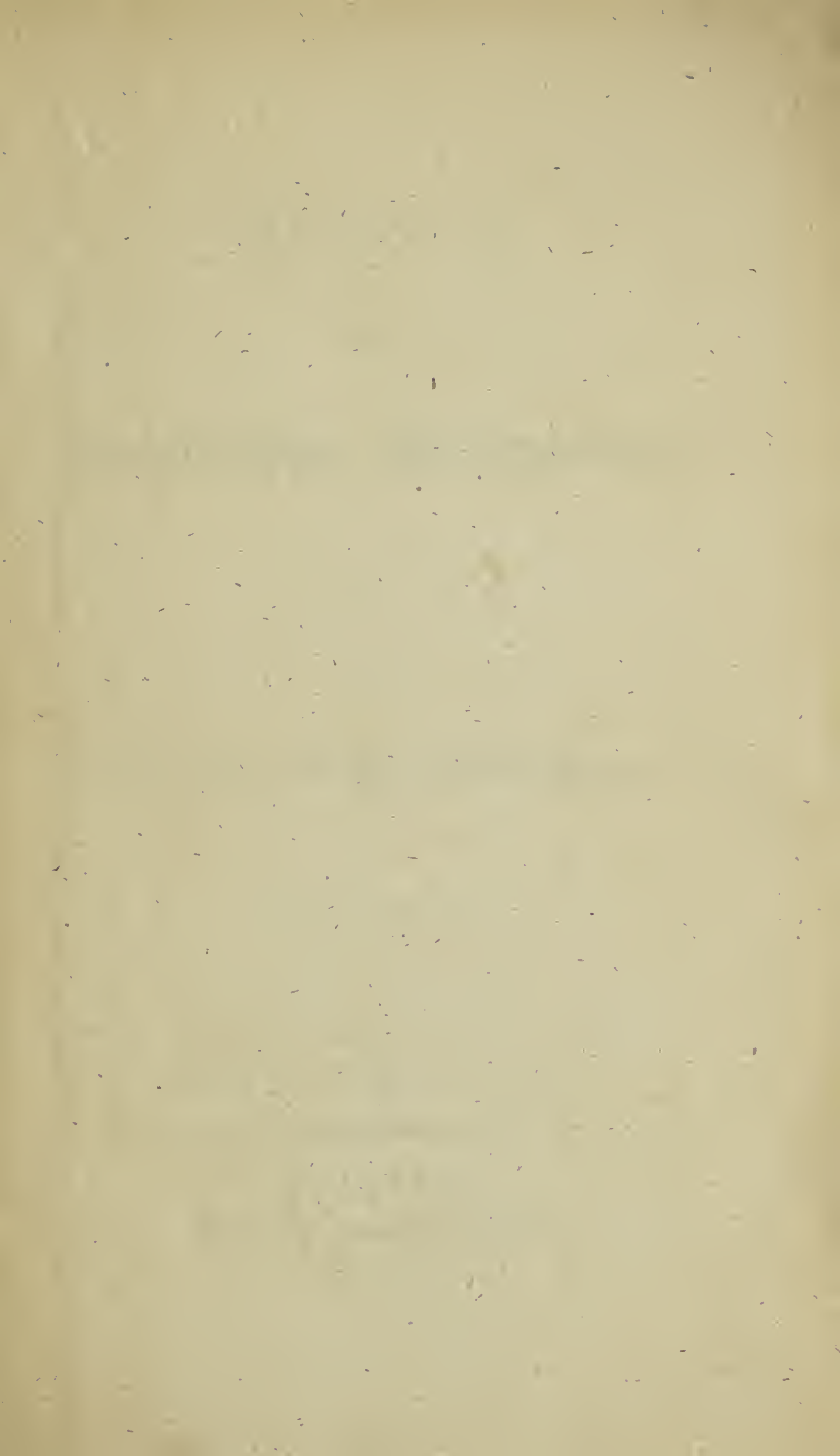




Library of Princeton
MAR 6 1899
Theological Seminary



Handbuch

der

christlichen Sittenlehre.

Von

Dr. Chr. Friedr. von Ammon.

Erster Band.

Zweite, verbesserte Auflage.

Leipzig,
bei Georg Joachim Göschen.
1838.

Vorrede
zur zweiten Ausgabe.

Die neue Ausgabe dieses zuerst in drei Bänden und fünf Abtheilungen erschienenen Handbuches der christlichen Sittenlehre [1]) würde ohne Zweifel früher an das Licht getreten seyn, wenn nicht einige Nachdrücke, der Tod des würdigen Verlegers, der veränderte Wirkungskreis des Verfassers und andere, aus dem schnellen Wechsel der Zeitereignisse hervorgegangene Ursachen die neue Bearbeitung desselben verzögert hätten. Nach langer und fleißger Vorbereitung wird es gegenwärtig in einer neuen Gestalt hervorgerufen; denn ob ich schon eine wesentliche Veränderung nicht nöthig fand, auch die Zahl der eingeschalteten Paragraphen gering ist [2]), so weisen sich doch die hinzugekommenen Verbesserungen und Zusätze durch die einer vermehrten Bogenzahl vollkommen gleichkommende Deko-

1) V. J. 1823—29.

2) Es sind nur §. 37. und 61. eingeschaltet worden.

nomie des Druckes aus. Sie werden dem, welcher die beiden Ausgaben vergleichen will, fast auf jedem Blatte, namentlich aber in dem Abschnitte von der Freiheit, von dem Sittengesetze, von dem Ursprunge und der Natur des Bösen, von der fortschreitenden Veredelung der Menschheit, so wie in der Auswahl und Fortsetzung der Literatur mit leichter Mühe sichtbar werden. Ich habe mich in dieser letzten Beziehung besonders veranlaßt gesehen, die Moralisten der katholischen Kirche von Ligorio bis auf von Hirscher fleißiger zu Rathe zu ziehen, und werde nicht säumen, von ihren Schriften, in welchen fast keiner der ausgezeichneten Sittenlehrer unseres Bekenntnisses unbenützt geblieben ist, auch künftig den nöthigen Gebrauch zu machen. Wie sehr ich indessen auch darauf bedacht gewesen bin, mir kein für die Wissenschaft des sittlichen Lebens bedeutendes Buch der neuesten Zeit entgehen zu lassen, so führte doch mein Beruf und der weite Umfang des Faches unvermeidliche Beschränkungen herbei. Fortgesetzte Benützung der heiligen Schrift, größere Vertraulichkeit mit der Geschichte, ein festes Glaubenssystem, verbunden mit stiller Beobachtung des menschlichen Herzens und des eigenen Selbst, schienen mir unerläßliche Forderungen an den zu seyn, der sich, neben bestimmten Geschäften, auch noch der Wiederaufnahme einer Arbeit, wie die vorliegende ist, unterziehen will. Möge sie es nun selbst beweisen, daß ich ihr im Bewußtseyn dieser Pflichten wiederholte Forschungen gewidmet habe! Es soll wenigstens bei dem immer neuen Zuwachse der

Gedanken ein Tag den anderen lehren, und das kann zuletzt auch da geschehen, wo man das nicht Anzueignende stillschweigend ausscheidet und die Zeit nicht an spitzige Antithesen verschwendet, in welchen man sich wohl augenblicklich gefallen kann, die aber überflüssig und unnütz erscheinen, wenn man im reinen Lichte der Idee den wahren Frieden zu finden strebt.

Ueber das Princip der Wahrheit, oder der göttlichen Idee, auf welches dieses System der Sittenlehre zurückgeführt ist, bin ich indessen außer dem, was an seinem Orte dafür gesagt ist, meinen Lesern noch eine besondere Erklärung schuldig. Die Sache selbst ist in den letzten funfzig Jahren oft besprochen, und dennoch nicht entschieden worden, wie das von der einen Seite die Urtheile Herders, Flatts und Stäudlins beweisen, die mit einer Tugendlehre ohne einen bestimmten Grundsatz zu Stande zu kommen suchten, von der anderen Seite es aber auch die Bestrebungen Schleiermachers bewähren, für sein System der Ethik einen noch allgemeinern Grundsatz, als alle bisherigen, aufzufinden. Ich vermag beiden Ansichten nicht beizutreten; der ersten nicht, weil ein Fluß ohne Quelle, oder ein Haus ohne Grund und Stützpunct seines Gleichgewichtes mir, um nicht mehr zu sagen, nur ein zufälliges Gedankenbild zu seyn scheint; der zweiten nicht, weil ein gemeinschaftliches Princip für alle Wissenschaften zwar nothwendig ist, ihre Verwandtschaft unter sich zu begründen, aber nicht tauglich, der erste Lehrsatz jeder einzelnen

Disciplin zu werden, und zwar aus demselben Grunde, der es dem Haupte eines großen Heeres nicht gestattet, zugleich der Anführer einzelner Legionen zu seyn. Es ist aber auch gegen das sittliche Princip der religiösen Urwahrheit, dessen Widerlegung ohnehin nicht zu fürchten ist, nur bemerkt worden, daß man in der Sittenlehre von ihm absehen müsse, weil eine Wahrheit noch kein Gesetz sei, für die Moral aber ein stringenter, praktischer Grundsatz gesucht werde, aus dem man, wie aus dem Princip des heiligsten Willens Gottes, gleich aus einem geschlossenen Born der Pflicht, sofort jede einzelne Tugend abzuleiten vermöge. Ich muß mir aber gegen den ersten Einwand, der biblische Sprachgebrauch der Wahrheit gehöre gar nicht hierher [3]), die Bemerkung erlauben, daß es sich in den unten besprochenen Stellen der heiligen Schrift von der Urwahrheit als Quelle der Sittlichkeit nicht um einen bloßen Sprachgebrauch, sondern um eine ursprüngliche Synthesis der Idee eines vollendeten Seyns und Werdens handelt, weil in vielen Stellen des A. und N. Testam. Wahrheit und Gerechtigkeit, Heil und Gnade genau verbunden werden und Gott selbst im Koran bei der Wahrheit, als dem Heiligsten, schwört, was ihn bestimmt, die Ungläubigen und Ungerechten von dem Himmelreiche auszuschließen [4]). Ritter, in seiner

3) Lehrbuch der christlichen Sittenlehre von D. Baumgarten-Crusius. Leipzig 1826. S. 165.

4) Sure XXXVIII, V. 85.

unten wiederholt angeführten Schrift von der Erkenntniß Gottes in der Welt [5]), hat sich hierüber mit einer Tiefe und Klarheit ausgesprochen, die jedem Zweifel an dieser Behauptung begegnen kann. Scheinbarer ist der andere Einwurf, daß die Verbindung des Urwahren und Urguten in dem menschlichen Gemüthe, das zuletzt alle philosophische Systeme vereinigt, nur eine Wahrheit, aber kein Gesetz sei, daher denn auch die Deduction des Rechtes, als Zusammenstimmung der individuellen Freiheit mit der allgemeinen nur zu einem Begriffe, aber noch nicht zu einer gültigen Regel des Erlaubten und Verbotenen führe. Diese Bedenklichkeit ist vollkommen gegründet, auch in ihrer Anwendung auf die Sittenlehre, aber sie beweist nichts gegen die Zulässigkeit unseres Grundsatzes; denn wie im Rechte, so in der Tugendlehre hängt die Nothwendigkeit des Dürfens oder Nichtdürfens, des Sollens oder Nichtsollens, einzig von der inneren Kraft der Wahrheit und ihrer Herrschaft über den Willen ab, und ohne sie würde es schlechterdings unmöglich seyn, die Unverletzlichkeit der Rechtspflicht und die Heiligkeit der Tugendpflicht aus inneren Gründen nachzuweisen. Wie in jeder Wurzel schon der Keim des Gipfels liegt, so findet sich auch in den letzten Ursachen und Gründen der Dinge ihre Abzweckung und Bestimmung, und je deutlicher man jene erkannt hat, desto heller wird auch

---

5) Hamburg 1836.

diese für die reflectirende Urtheilskraft hervortreten. Das gilt namentlich von den praktischen Gesetzen der Vernunft, die man so oft von ihrer theoretischen Function zu trennen und als absolute, keine weitere Begründung heischende Grundsätze in die Moral einzuführen versucht hat. „Suche den Willen des Menschen dem heiligsten Willen der Gottheit möglichst ähnlich zu machen: das wäre der bestimmtere Ausdruck des obersten Moralprincips für uns 6).“ Ich bin weit entfernt, die Treflichkeit und Nützlichkeit dieses Kanons in Anspruch zu nehmen; dennoch bedarf es keines Beweises, daß er den Glauben an Gott, an seine Offenbarung durch den erhabenen Stifter des Christenthums, an die Aechtheit und Vollständigkeit der Schriften und Ueberlieferungen, welche seine Lehre enthalten, eine genaue Kenntniß und Prüfung des wahren Sinnes aller ihrer einzelnen Stellen voraussetzt; und wenn man dieses weitaussehende und mühselige Geschäft vollendet hat, muß erst die tiefere Forschung über den Unterschied des Heiligen nach den Ansichten des A. und N. Testam. und nach der Uridee der Vernunft selbst beginnen, welche auf die genaue Verbindung der Heiligkeit mit der Weisheit, und dieser wieder mit dem Logos Gottes und seiner ewigen Wahrheit zurückweist. Ein wissenschaftliches Princip der Moral, wie es Bernhard von Clairvaux in der Liebe zu Gott, Clemens von Alexan-

6) System der christkatholischen Moral von D. Godehard Braun. Th. I. Trier 1834. S. 104.

drien in der Wahrheit, und Justin der Märtyrer in der Allgemeingültigkeit der göttlichen Vernunft suchte, finden wir daher auch in diesem wiederholten Versuche, den Willen Gottes ohne genauere Bestimmung als höchsten Tugendkanon hervorzuheben, nicht, sondern müssen immer erst auf den Glauben an das rationale, oder christliche Dogma zurückgehen, der in jedem Falle der Speculation anheimfällt. Ueberhaupt aber muß man zweifeln, ob irgend ein praktischer Imperativ, er möge nun formell, oder materiell gedacht werden, abgesehen von der Idee des Urwahren, an die sich die göttliche Idee von selbst anschließt, als ein ursprünglicher des menschlichen Gemüthes nachgewiesen werden könne. Der Unterschied des Guten und Bösen, mit dem sich die Moral zuerst beschäftigt, kann nicht von dem Willen, sondern nur von der Vernunft bestimmt werden; er ist ein Gegenstand des Erkenntnißvermögens, welches Wahres und Falsches scheidet, hiernach die Sphäre des reinen Willens, der sich nur auf dem Gebiete der inneren Freiheit bewegt, von dem Wirkungskreise des unreinen Begehrens, welches immer in die äußere Freiheit hervortritt, absondert und nun erst die Idee der höchsten Vollendung, als des Vorbildes unserer sittlichen Veredelung gewinnt. Ohne das klare Bewußtseyn dieser Aussonderungen und Combinationen kann der Mensch zwar ein sittliches Gefühl, aber kein erleuchtetes und aufgeklärtes Gewissen aussprechen; das Sittengesetz, wie viel er auch von ihm rühmen mag, ist ihm noch eine verschleierte Isis, deren Bild ihm in dem

Schema der Glückseligkeit, der Rechtlichkeit, der Vollkommenheit, oder in irgend einem anderen Ideale erscheint, deren inneres, heiliges Wesen aber seinen Augen noch verborgen bleibt. Er mißt vielleicht seine und fremde Handlungen, als Thatsachen, nach diesem Maasstabe, der ihm von Anderen dargeboten wurde, oder den er sich zum persönlichen Hausgebrauche selbst entwirft; wenn er aber in die Zukunft blickt, so steht nur immer eine unendliche Freiheit vor ihm und er muß, sie zu ordnen und zu regeln, erst eine bestimmte Idee hervorrufen, die er für wahr und ebendaher auch für leitend und verpflichtend anerkennt. Wäre, unabhängig von diesem Urwahren, welches die erste Frucht seiner geistigen Selbstthätigkeit ist, noch ein anderes Gesetz in ihm vorhanden, so würde es eine Heteronomie seyn, welche seine Freiheit beschränkte und die eigene Reflexion aufhöbe, da doch Jeder sich in sittlicher Beziehung selbst ein Gesetz seyn, und, wie der Gerechte, die Tugend als ein Werk der eigenen Wahl betrachten soll [7]. Das Bewußtseyn des Urwahren, oder der gegebene Gedanke an ein nothwendiges und vollendetes Seyn in der Umgebung des Zufälligen und Unvollkommenen, ist daher die einzige Thatsache der Vernunft, mit welcher das freie Denken und Wollen des Menschen beginnt; eine Thatsache, die sich zuerst nur als ein Gefühl der Abhängigkeit und der Furcht, bald aber

---

7) Röm. II, 9. 1. Tim. I, 9.

als ein freieres Gefühl der Ehrfurcht und Liebe ankündigt und ihn zu seinem Schöpfer, zu seinem Herrn und Richter, zu seinem Gott und Vater führt. Alles, was er rings um sich her sieht und wahrnimmt, bestätigt ihm diese unläugbare Wahrnehmung; aus der Erkenntniß seiner selbst und der Welt geht die Erkenntniß Gottes und mit ihr des ewigen Lebens hervor, welches Christus an das Licht gebracht und zum höchsten Ziele unseres Glaubens und unserer Liebe erhoben hat. Aus diesen, unten noch näher entwickelten Gründen habe ich das in der Mitte meiner wissenschaftlichen Laufbahn von Neuem erörterte und näher bestimmte Princip der religiösen Urwahrheit, als der Grundlage aller Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht nur in dieser neuen Bearbeitung der christlichen Moral beibehalten und durch die ganze Pflichtenreihe hindurchgeführt, sondern muß auch unumwunden gestehen, daß ich es für das einzige und tiefste halte, weil es den Grundsätzen der Schrift und Vernunft genau entspricht, Glauben und Wissen innig verbindet, das Reich Gottes auf Erden als eine sittliche Ordnung der Dinge über das Reich der Klugheit, des Rechtes und der äußeren Glückseligkeit erhebt und dem Menschenleben die würdige Freiheit und Vollendung gewährt, die wir als das höchste Ziel unserer Bestimmung anzuerkennen gedrungen sind.

Die gründlichste Apologie des Princips der aus der göttlichen Idee fließenden Wahrheit, als der

höchsten Regel aller Gerechtigkeit und Sittlichkeit, so wie ich es seit vierzig Jahren aus dem N. T., der Vernunft und den Schriften der tiefsten Denker aller Zeiten abgeleitet hatte, finde ich nun auch in dem Buche eines Mannes, der sein ganzes Leben unbefangenen Forschungen nach der Quelle religiöser Sittlichkeit und christlicher Frömmigkeit gewidmet und eine Schule gestiftet hat, deren große Verdienste um die christliche Moral von partheilosen Katholiken und Protestanten mit gleicher Achtung anerkannt werden [8]. Es ist das der bekannte Bischof zu Ypern, Cornelius Jansen [9]), der in seinem nachgelassenen Werke über den Lehrbegrif des heiligen Augustin nicht nur ein langjähriges und beharrliches Studium dieses Kirchenvaters bewährt, sondern auch aus ihm Grundsätze geschöpft hat, die mit den Ansichten der Reformatoren in vielen Puncten genau zusammentreffen [10]). Ich theile hier nur den Auszug eines lehrreichen Abschnittes mit, in welchem der vollständige Beweis geführt wird, daß die Liebe zu Gott, dem höchsten Gute, und die aus ihr durch Jesum abzuleitende Ge-

---

8) Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert. Von Leopold Ranke. Dritter Band. Berlin 1836. S. 135. ff.

9) Geb. 1585, gest. 1638.

10) Cornelii *Jansenii* episcopi Iprensis *Augustinus*, seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, medicina adversus Pelagianos et Massilienses tribus tomis comprehensa. Rhotomagi 1643. fol.

rechtigkeit, ihrem letzten Grunde nach, in der ewigen Wahrheit zu suchen ist[11]). Er zeigt hier zuerst, daß die Tugend, die zum seligen Leben führt, nur aus der Liebe Gottes hervorgehen kann, und folgert hieraus mit Recht, daß die Wirkung dieser Liebe ein sittlich guter Wille sei. Dieser gute Wille wird aber nur möglich durch die Anweisung, recht und fromm zu leben, das heißt durch unveränderliche Regeln dessen, was der Mensch erwählen und lieben, oder fliehen und von sich entfernen soll. „Wer zum Beispiele den Ehebruch und andere Befleckungen des Fleisches zu meiden wünscht, wie denn darinnen das Wesen der Keuschheit besteht, der erkennt eine gewisse, in der ewigen Wahrheit bestehende Regel an, nach deren Richtigkeit, als einer untadelhaften Norm der Sitten, er die Ehebrecher schuldig findet und diejenigen lobt, welche ihren Körper rein von dieser Schmach erhalten. Diese Regeln, als unveränderliche und beharrliche Leuchten der Tugenden, sind nichts Anderes, als das ewige Gesetz, welches aus der ewigen Wahrheit Gottes hervorstrahlt; wer sie daher liebt, der liebt nichts Anderes, als Gott selbst, oder seine unveränderliche Wahrheit und Gerechtigkeit, aus welcher dieses Gesetz fließt, aus deren Lichte es seinen wiederstrahlenden Glanz erhält und mit ihm Alles, was wir

---

11) Tom. III, p. 210 ss. Lib. V. Cap, 3. *Virtus non est aliud nisi amor Dei. Ostenditur ex diversis principiis.*

Gutes und Rechtes billigen und vollbringen. Es besteht demnach jede Tugend in der Liebe Gottes selbst als der unveränderlichen Wahrheit und Gerechtigkeit und nimmt aus ihr die Natur der Tugend an. Es ist leicht, das aus den Schriften Augustins nachzuweisen: denn er sagt ausdrücklich: wer da richtig wandelt, der liebt das ewige Gesetz, oder die Vernunft und den Willen Gottes, die Regeln und Leuchten alles Guten, die in der ewigen Wahrheit, als der Quelle aller unvergänglichen Güter enthalten sind[12]). Die Liebe zu Gott führt also unverkennbar zur Gerechtigkeit, welche selbst wieder die ewige Wahrheit ist; zu ihrer Liebe muß sich demnach das Gemüth wenden, daß sie in Sitten und Handlungen hervortrete. Es ist auch diese Gerechtigkeit nicht eine bloß zeitliche Beschaffenheit der Gemüther, sondern ein lebendiges und beharrliches Wesen, der wahrhaftige Gott und die Wahrheit, die nach dem katholischen Glauben, wie ihn Augustin vorträgt, von dem heiligen Geiste in unsere Herzen ausgegossen und mit Liebe erfaßt wird. Daß Augustin in anderen Stellen das Wesen der Tugend in der Richtung des Willens auf unvergängliche Güter sucht[13]), darf uns nicht irre machen; denn die Bekehrung, welche in

---

12) De libero arbitrio, l. II., cap. 10. 12. 13. 19.

13) Epistol. CXX., c. 23.

der Abwendung des Herzens von den flüchtigen Gütern der Zeit zu den Gütern des Himmels besteht, wird nur möglich durch seine Hinwendung zur Gerechtigkeit, die als ewige Wahrheit die Regel aller Tugenden und den Inbegrif aller Güter enthält. Denn die Liebe zur Wahrheit ist Liebe zu dem einfachen, unveränderlichen, höchsten Gute, dessen die vernünftige Natur durch die Liebe Gottes immer mehr theilhaftig wird. Gut seyn und gerecht seyn ist bei unserem Kirchenvater Eins; die Gerechtigkeit kommt aus der Wahrheit, die in der Seele eine Gestalt gewinnt, und welcher nichts gleich ist, weil sie der wahrhaftige Gott und die unwandelbare Gerechtigkeit heißt. Wer in der Wahrheit besteht, besteht auch in dem Glauben und in der Liebe, die der heilige Geist in seiner Seele weckt[14])." Das sind zugleich die Grundsätze Pascals, mit welchen er den moralischen Probabilism der Jesuiten bestreitet, indem er den Beweis führt, daß nur die Wahrheit den Menschen frei machen und der Herrschaft der Sünde entziehen kann[15]). Wahrheit für den Geist, Gehorsam und Liebe für das Herz bezeichnet auch ein neuerer Forscher[16]) als diejenigen Formeln,

14) De trinitate l. VIII, c. 9.

15) Les Provinciales par *Louis de Montalte*. Amsterdam 1731. Tom. I, p. 308, 331 sq.

16) Von Hirschers christliche Moral. Zweite Aufl. B. I., Tübingen 1836. S. 451 u. 465.

welche die höchste Aufgabe der Sittlichkeit für beide ausdrücken, was denn abermals genau mit unserer Ansicht zusammentrift. Wie hoch ich indessen die Forderung an Jeden stelle, der sich einer festen Ueberzeugung rühmt [17]), so bin ich doch keinesweges gesonnen, bei dieser Vorerinnerung die Grenzen der Selbstvertheidigung zu überschreiten. Ich habe vielmehr die Verzweigung meines Grundsatzes mit den praktischen Principien der Vollkommenheit, des göttlichen Wirkens und der Liebe zu Gott in dem Abschnitte von dem Sittengesetze selbst nachgewiesen, und da diese, im reinsten und höchsten Sinne, mit jenem genau verwandt sind, so muß es auch die Anordnung, Folgerichtigkeit und Heiligkeit der einzelnen Pflichten beweisen, daß sie aus einer lautern Quelle geschöpft sind. Die nöthigen Verbesserungen und Zusätze zu den folgenden zwei Bänden sind bereits seit längerer Zeit vorbereitet, und so glaube ich, hoffen zu dürfen, daß ihrer baldigen Erscheinung von meiner Seite kein Hinderniß in den Weg treten werde. Ein geistvoller Dichter unserer Zeit erschrickt vor dem Gedanken, daß bei allen gerühmten Fortschritten unserer wissenschaftlichen Bildung doch die Stimme Jesu in unserem Herzen immer schwächer wiederhalle [18]).

---

17) Fortbildung des Christenthums. Zweite Ausgabe. B. I. Leipzig 1836. S. 112 ff.

18) *Victor Hugo*. Les Voix intérieures. Bruxelles 1837. p. 20.

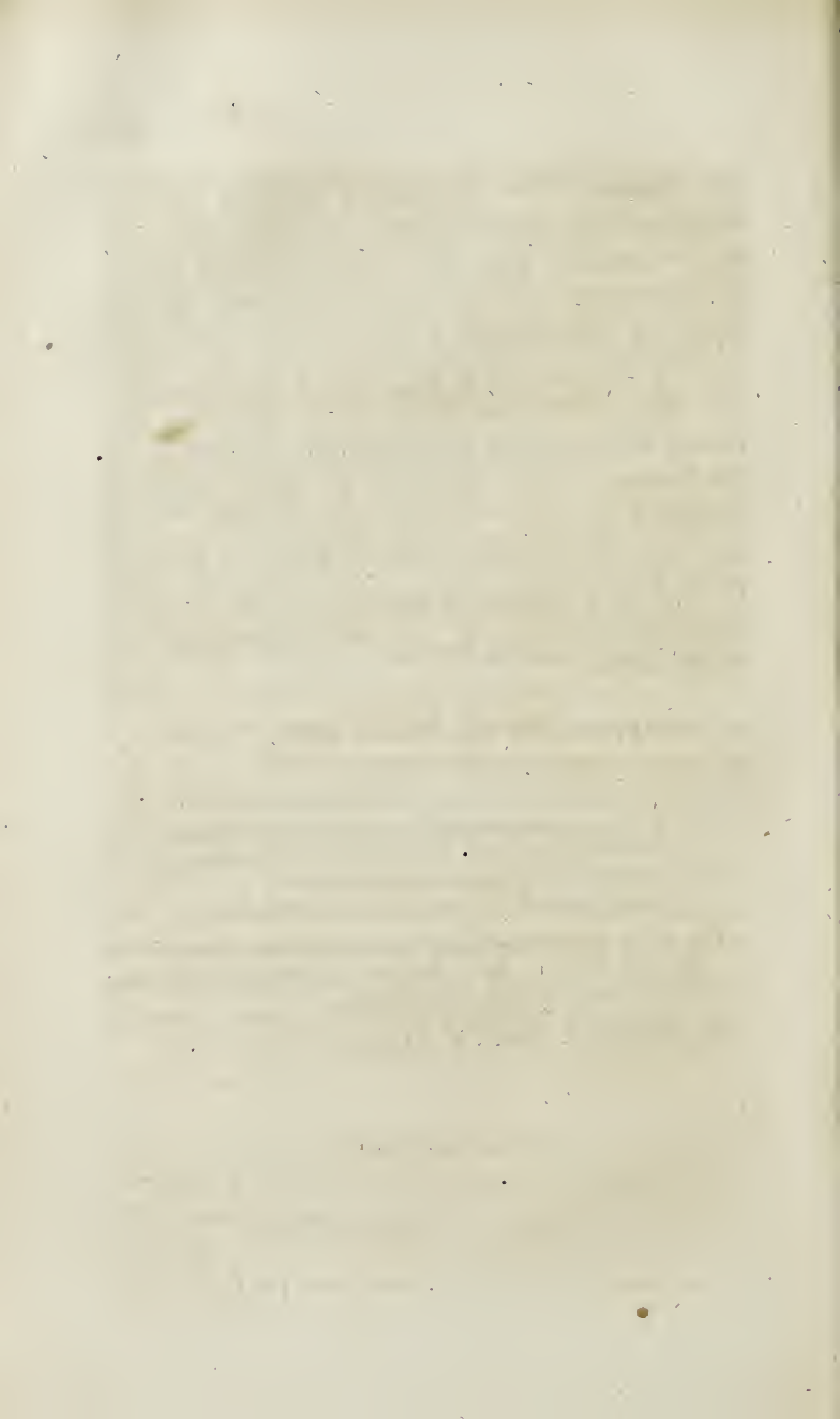
Ein Anderer, der das teutsche Schwert mit dem Pilgergewande eines gallischen Trappisten vertauscht hat, betrachtet sogar seine Sünden als die Henker, die den Erlöser an das Kreuz schlugen[19]). Christus selbst hat beide Ansichten vorhergesehen und gewürdigt; er will nur durch ein göttliches Denken, Wollen und Handeln verehrt seyn[20]). Die letzte Forderung wissenschaftlich und zeitgemäß zu erörtern, ist der Endzweck dieser Schrift; sie stimmt weder in diese Anklage, noch in jenen Schrecken ein; es ist eine, nur eine Wahrheit Gottes, welche die Menschen frei und selig macht, die Wahrheit in der Liebe, die keine Furcht kennt und zu allen Zeiten frisch und kräftig bleibt.

Dresden, am 14. October 1837.

Mais parmi ces progrès, dont notre âge se vante,
Dans tout ce grand éclat d'un siècle éblouissant,
Une chose, o Jésus, en secret m'epouvante,
C'est l'écho de ta voix, qui va s'affaiblissant.

19) M. J. de *Géramb* pélerinage à Jérusalem. Tome 1. éd. 2. Paris 1836. p. 417. *Je suis le meurtrier de mon Dieu. Oui, je suis un déicide.*

20) Luk. 18, 8. Matth. 7, 21—23.



Inhalt.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Erster Theil.

Nomothetik.

Erster Abschnitt

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Zweiter Theil.

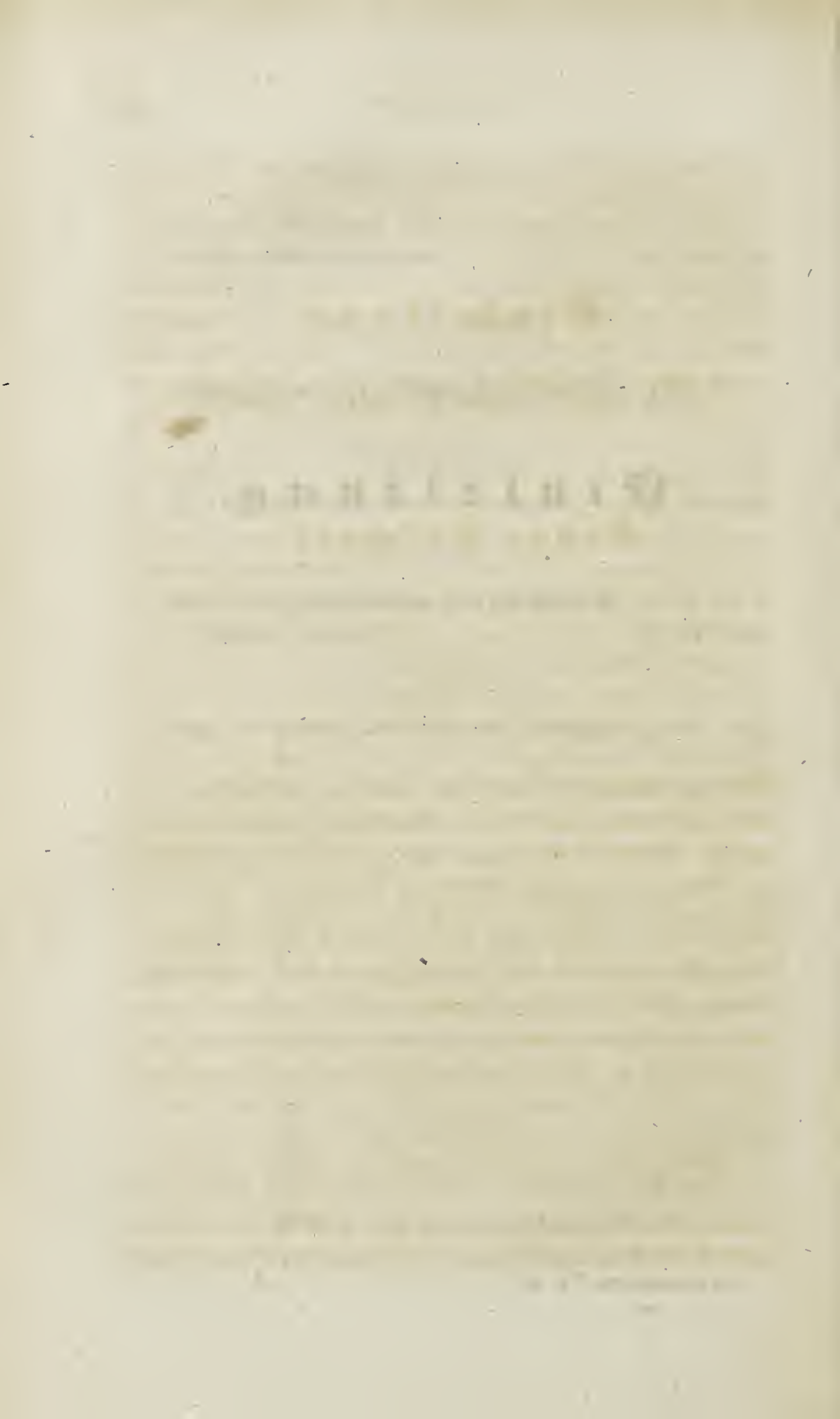
Moralische Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung.



Einleitung
in die christlich-religiöse Moral.

Erster Abschnitt.

Von dem Umfange dieser Wissenschaft.

§. 1.

Begriff der Sittenlehre.

Wie die Wahrheit älter ist, als die Denklehre, so war auch die Tugend der Menschen früher bekannt, als die Moral. Erst aus der geistigen und geselligen Bildung einzelner Stämme und Völker gieng die Nationalsitte, und aus dieser wieder durch Philosophie und Religion eine umfassendere und zuletzt allgemeine Sittenlehre hervor. Wir denken sie uns aber als die Wissenschaft von der Uebereinstimmung unsers Willens mit dem höchsten Gesetze unserer Vernunft; oder als die Anweisung zum Erwerbe des höchsten Gutes durch die Vernunftmäßigkeit unserer freien Handlungen; oder als den Unterricht von der Begründung unseres Seelenheils

durch die Annäherung unseres Willens an Gott. Die erste Erklärung ist abstract und formell, die zweite und dritte hingegen concret und materiell, und zwischen ihnen finden alle übrige Ansichten der Moral ihre Stelle. In jedem Falle aber setzt sie, als praktische Disciplin, die theoretischen Wahrheiten schon voraus, die ein freies Handeln nach dem Gesetze möglich machen.

Das Wort Moral findet sich als ein neulateinisches Wort zuerst bei Cicero (philosophia *moralis:* de fato c. 1.). Vor ihm hieß sie Biotik, Lebensweisheit, oder Wissenschaft des Lebens (sapientia, quae *ars vivendi* est: derselbe de fin. I, 13. vergl. Fichte's Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806. S. 2.), die Lehre von der wahren Eudämonie, die Wissenschaft eines göttlichen Lebens, die Ethik. *Ἔθος* heißt aber bei den Griechen eine Sitte, Gewohnheit, Regel, im Gegensatze von *πάθος*, *ὁρμή*, *ὄρεξις*, dem regellosen Drange, der Begierde und Leidenschaft, die auch im N. T. (Ephes. IV, 31 f.) einander gegenüber stehen. Diese Sittenregeln giengen zuerst von dem Kreise guter Menschen aus, und waren eben daher, wie die Sprüchwörter Salomo's, die goldenen Sprüche des Pythagoras, die Sentenzen des Publius Syrus, ohne Band und Zusammenhang. Die Stoiker fingen zuerst an, sie nach ihrer inneren Ordnung aufzureihen, und auf die Elemente des Bewußtseyns zurückzuführen. So entstanden allmälig Moralsysteme, an welchen man, nach den verschiedenen Ansichten der Welt und des Lebens, bildet und künstelt bis auf den heutigen Tag. Wir rechnen, um dem sich auch hier leicht einmischenden Spiele der Einbildungskraft zu begegnen, zu den wesentlichen Kennzeichen des Begriffes der Sittenlehre

1) das Merkmal der Wissenschaft, als eines Ganzen der Erkenntniß, welches in seinen Theilen organisch durch

einen gemeinschaftlichen Grundsatz verbunden ist. Diese Gestalt behauptet sie wenigstens in der Bücherwelt, wo ihr, in Rücksicht auf den logischen Zusammenhang der Begriffe, selbst Kant den nächsten Rang nach der Mathematik zugesteht. Im Leben hingegen wird sie eine Kunst, oder Fertigkeit, von den Vorschriften der Wissenschaft für unsre Handlungen Gebrauch zu machen. Diese Kunst individualisirt sich nach den verschiedenen Idiosynkrasieen der Person und den Hindernissen der Tugend, die jeder Einzelne zu überwinden hat, z. B. bei der Besiegung des Leichtsinnes, des Zornes, der Geschlechtsliebe. Der Epikureer, Stoiker, Mystiker, Trappist, Jeder von ihnen hat seine eigne Ascetik.

2) Der Gegenstand der Sittenlehre ist der menschliche Wille, oder das Vermögen, sich Zwecke vorzusetzen und durch freie Thätigkeit zu verwirklichen, im Gegensatze der Vernunft, die auf die letzten Gesetze unserer Erkenntniß beschränkt werden muß. Ein Sittengesetz für die ganze Geisterwelt und für Gott selbst aufzustellen, wie es Kant versuchte, ist eine jenseits der Grenzen menschlicher Moral liegende Aufgabe, weil wir von den Engeln, ob sie schon fehlen mögen (Hiob IV, 18. etiam in coelo fiunt ruinae: *Hieronymus* ad h. l.), wenig wissen, Gott aber nach seiner Heiligkeit zwar Quelle der Pflicht, jedoch über Tugend und sittliches Bestreben weit erhaben ist. Es ist indessen, auch in dieser Beschränkung auf unser Geschlecht, das Gebiet der Moral von einem fast unendlichen Umfange, weil wir Alles, was wir denken, auch zu einem Gegenstande unseres Bestrebens machen können, daher denn selbst der Lauf der Gedanken, insofern er von der freien Thätigkeit des Willens abhängt, dem Gesetze der Sittlichkeit unterliegt. Vor dem Richterstuhle der Vernunft und des sittlichen Verstandes ist zuletzt nichts gleichgültig, als das Unfreie.

3) Der Endzweck der Moral ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem höchsten Vernunftgesetze, und zwar nicht nur des einzelnen und partiellen, sondern des ganzen Willens mit allen seinen Bestrebungen. Er soll über-

einstimmen, nicht etwa nur mit dem abgeleiteten Vernunftgesetze (der Selbsterhaltung, des Rechtes, der Glückseligkeit), sondern mit der höchsten Norm unsrer vernünftigen Natur. Diese Norm tritt aber in doppelter Beziehung, formell und materiell, hervor. Formell als Erhaltung der Einheit mit uns selbst: denn jede Sünde ist Duplicität und Zwietracht, jede Tugend Harmonie und Eintracht mit dem reinen Bewußtseyn. Materiell als Aufstreben nach einem vollendeten Seyn, oder dem höchsten Gute eines vernünftigen Wesens. Aus diesem zweiten Gesichtspunkte stellt sich die Moral

a) zwar gleichfalls unerläßlich als Wissenschaft dar, jedoch so, daß sie nicht mehr von der reinen Idee des Selbstbewußtseyns, sondern von der Fülle des Absoluten, oder dem Ideale der höchsten Vollendung ausgeht.

b) Ihr Gegenstand ist der menschliche Wille, insofern er in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens theils von den Hindernissen seiner Veredelung befreiet, theils in steter und unverrückter Richtung zu diesem Ziele erhalten werden soll.

c) Der Endzweck der Sittenlehre ist die Begründung des Seelenheils durch stufenweise Aneignung und Mittheilung des wahrhaft Guten, wodurch die Annäherung des Menschen an die Gottheit durch ein unendliches Fortschreiten zur Vollendung befördert und der höchste Endzweck seines irdischen Daseyns erreicht wird.

Aus dieser Entwickelung des Begriffes der Moral, als einer Wissenschaft des Lebens, ergiebt sich von selbst, daß sie, als praktische Disciplin, und zwar formell gefaßt, die Grundsätze der reinen Psychologie und Logik, materiell angewendet die Lehre von Gott und seiner Vorsehung nothwendig voraussetzt. Für den Skeptiker ist gar keine, für den Atheisten consequenterweise nur eine formelle, für den Pantheisten nur eine dualistisch-schwankende, für den dogmatischen Idealisten nur eine absolute und daher überspannte Sittenlehre möglich. Selbst der kritische Idealism Kants

hat die Tugendlehre durch ein kühnes Losreißen der praktischen Vernunft von der lebendigen Idee der höchsten Vollendung in einen leeren Raum versetzt, wo sie sich bald in eigener Trockenheit und Leerheit aufzehrte. Vergl. Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Zweite Ausgabe. Berlin 1834. S. 103 ff. In seinem Entwurfe eines Systems der Sittenlehre (Berlin 1835. S. 81 f.) stellt er zwar die Verbindung der Pflicht und Agathologie wieder her, aber in einem Zusammenhange mit der Naturwissenschaft und Geschichtskunde (S. 38 f.), welcher uns nicht einleuchtend ist.

§. 2.

Wissenschaftliche Stellung der Sittenlehre.

Die Sittenlehre des Lebens ist eine Tochter des Glaubens an Gott, der uns zur Aehnlichkeit mit ihm bestimmt hat, und daher ohne dogmatische Grundsätze von dem Endzwecke der Welt und der geistigen Erziehung des Menschengeschlechtes nicht wissenschaftlich zu begründen. Die abstracte Sittenlehre hingegen ist eine Frucht der praktischen Philosophie, welche die Tugendlehre, Rechtslehre und Klugheitslehre umfaßt. Die erste beschäftigt sich mit dem, was der Mensch thun soll; die zweite mit dem, was er thun darf; die dritte mit dem, was ihm in seinen geselligen Verhältnissen vortheilhaft und nützlich ist. Klugheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit, die in ihrer Beharrlichkeit und Vollendung von selbst in Frömmigkeit übergehn, sind demnach als die Grundfesten des geselligen Lebens zu betrachten.

Wenn wir uns über den Umfang der Moral genauer orientiren; so bietet sich uns von selbst die Frage dar: woher stammt sie und an welche Wissenschaften grenzt sie? Bei der Beantwortung derselben muß die Form und das Wesen der Tugend vorsichtig unterschieden werden. Betrachten wir sie, ihrem Wesen und ihrer Materie nach, als das Streben nach dem höchsten Gute; so gründet sich die Moral unbezweifelt auf die theoretische, oder dogmatische Theologie. Ohne die Voraussetzung eines höchst vollkommenen Wesens würden wir nicht vorhanden seyn; wir würden nicht durch ein gegebenes Gesetz (φύσει, Röm. II, 4.) verpflichtet, und also auch zu dieser Bestimmung nicht mit Vernunft und Freiheit begabt seyn; der Lauf der Natur wäre dann nicht auf die Entwickelung unserer Freiheit berechnet; Belohnung und Bestrafung blieben leere Wünsche, und wir hätten über dem Grabe weder Fortdauer, noch Vollendung und Seligkeit zu erwarten. Nun besteht aber das Wesen der Tugend in einem göttlichen Leben; sie setzt also nothwendig den Glauben voraus, daß wir durch Gott sind und wirken (Apostg. XVII, 28.); die Tugend kommt folglich aus dem Glauben (Gal. V, 6.) und was nicht aus ihm hervorgeht, ist Sünde (Röm. XIV, 23.). Diese Bemerkung gilt namentlich von der christlichen Sittenlehre, die man bis in das sechszehnte Jahrhundert als einen wesentlichen Theil der praktischen Theologie betrachtet hat (s. de Wette's christliche Sittenlehre Th. I. §. 2. Berlin 1819.). Sieht man hingegen von dem Gegenstande der Pflicht gänzlich ab, und hält sich lediglich an ihre Form, oder das allgemeine Gesetz des Willens in unserer freien Natur; so kann man die Moral auch aus reiner Vernunft ableiten: denn die materiellen Principien der Vervollkommnung und Beglückung sind mehr, oder weniger theologisch in der Anwendung und können folglich als rein rational nicht betrachtet werden. Die Deduction des Begriffes nimmt dann folgenden Gang: Vernunft ist das Vermögen der Ideen und Principien; Vernunftweisheit, oder Philosophie, die Wissenschaft von den letzten Gründen und Zwecken

der Dinge. Jene heißt die theoretische, diese die praktische Philosophie, welche letztere gemeiniglich auf die Lehre von den allgemeinsten Zwecken freier Handlungen beschränkt wird. Nun sind aber für den Menschen, als Intelligenz betrachtet, nur dreierlei Zwecke denkbar: rational-nothwendige, rational-mögliche und rational-zuträgliche, nach den Aussprüchen der empirischen Vernunft. Hiernach zerfällt also die praktische Vernunft in die Ethik, Rechtslehre und Politik. Von der ersten wurde bereits gehandelt. Ihre Zwecke sind unbedingt und nothwendig; sie enthält also überall kein Erlaubnißgesetz, sondern bestimmte Gebote, oder Verbote, durch welche die Möglichkeit des Gegentheiles bestimmt ausgeschlossen wird; sie kennt überall keine Indifferenz, sobald ihr nur der Standpunkt und die Individualität des Handelnden deutlich nachgewiesen ist (1. Kor. VI, 12.). Anders verhält es sich mit der Rechtslehre, welche nichts gebietet, sondern immer nur erlaubt und verbietet; sie stellt uns gewisse Handlungen frei, und zwingt uns in dem letzten Falle, sie zu unterlassen. Objectiv ist daher das Recht (jus) die Einschränkung der freien Thätigkeit des Menschen auf die Bedingung einer allgemeinen Freiheit: subjectiv das Befugniß, Alles das zu thun, was die gesetzliche Freiheit Anderer nicht beschränkt. Das Verbot der vagen Geschlechtslust ist ein objectives Rechtsgesetz, weil sonst kein ehrbarer Mann mehr eine Lebensgefährtin von unbescholtenen Sitten finden und sich folglich in seinen natürlichen Ansprüchen auf reines Familienglück getäuscht und verletzt sehen würde. Willkührliche Bücherverbote aber verletzen ein subjectives Menschenrecht, weil Jeder befugt ist, zweckmäßige Mittel zur Bildung seiner Intelligenz in Anspruch zu nehmen. Der Grund des Rechtes liegt also keinesweges in dem geselligen Zustande des Menschen, weil dieser seine Befugnisse nur begrenzen, aber nicht erzeugen kann. Der einsame Insulaner und der Eremit in der Wüste ist nicht rechtlos, sondern sich selbst ein Recht, welches seine pflichtmäßigen Handlungen möglich macht.

Vielmehr liegt die wahre Quelle des Rechtes in dem natürlichen Anspruche des Menschen auf freie Bewegung seines Willens in einem äußerlich abgemessenen Wirkungskreise, weil dadurch allein die sittliche Bildung seines Geistes und Herzens vorbereitet wird. Die Pflicht ist eine gerade Linie, das Recht ein Cirkel, der für mehrere Radien Raum hat. Der Versuch, dieses Dürfen, als formellen Rechtsbegriff auf das Realrecht anzuwenden, hat zwar Schwierigkeiten, und geistvolle Juristen haben daher bekannt, daß sie bis auf diese Stunde nicht recht zu sagen wüßten, worinnen die Natur des materiellen Rechtes bestehe (Göschels zerstreute Blätter aus den Handacten eines Juristen. Th. I. Erfurt 1832. S. 20 ff.). Es ist aber das dieselbe Klage, welche die Tugendlehrer über den dunklen Zusammenhang der formellen und materiellen Moral erheben. Man muß zuerst von jedem Gegenstande des reinen Dürfens und Sollens absehen, um den allgemeinen Begriff des Rechtes und der Pflicht zu finden, und dann wieder von seiner eignen Abstraction abstrahiren, um den lebendigen Nexus des Idealen und Concreten wahrzunehmen. Nur dadurch wird der Körper beider Wissenschaften eine lebendige Seele.

Die Klugheitslehre, oder Politik endlich ist die Kunst, seinen Vortheil durch zweckmäßige Mittel zu befördern. Wird dieser Vortheil (das συμφέρον des Aristoteles) auf die Dauer und auf unser ganzes Daseyn berechnet; so nennt man das die sittliche Klugheit. Faßt man hingegen nur den äußeren, vorübergehenden Vortheil ins Auge; so ist das die gemeine, kurzsichtige und wandelbare Weltklugheit, die im N. T. bestimmt genug verworfen wird (Luk. XVI, 8.). Aus dieser Entwickelung der Begriffe fließen für die Weisheit des Lebens folgende Bemerkungen.

1) Die Klugheit geht zwar insofern, als sie sich die Beförderung des äußeren Wohlseyns vorsetzt, keinesweges auf unerlaubte Zwecke aus; sie bildet vielmehr den Verstand, disciplinirt die Neigungen und bereitet die höhere Cultur des Menschen vor, daher sie von dieser Seite auch im N. T.

empfohlen wird (Matth. X, 16. Luk. XVI, 8.). Dennoch ist der Vortheil, den sie zu gewinnen sucht, meist einseitig, zweideutig und schwankend; sie führt leicht zur Verstellung, zur Heuchelei und zum Betruge, zur Treulosigkeit und offenbaren Ungerechtigkeit. Wahren Werth erhält sie folglich erst dann, wenn sie vor dem Rechte die Kniee beugt und sich nie von der höchsten Leitung der Pflicht entfernt. Vergl. Paley's Grundsätze der Moral und Politik übersetzt von Garve. Leipzig 1787.

2) Da das Recht die äußere Freiheit des Menschen schützt; so ist es auch ein Pfleger der Tugend und Sittlichkeit. Der Zeit nach geht demnach die rechtliche Ordnung im Staate immer der moralischen Ordnung des Reiches Gottes voraus, wie der Naturzustand dem geselligen voransteht und Moses ein Vorläufer Christi ist. Es ist zwar strenge Pflicht für uns, das Recht des Andern zu achten; aber es ist nicht immer Pflicht für uns, unser eigenes Recht geltend zu machen. Gerade darinnen besteht der Primat der Sittenlehre, daß sie das strenge Recht oft durch Güte mildert. Vergl. Antileviathan, oder Verhältniß der Moral zum äußeren Rechte. Göttingen 1808. Krug, der Staat und die Schule. Leipzig 1810. §. 39.

3) Die moralische Bildung des Menschen steht ungleich höher, als die politische und rechtliche, denn sie begründet seinen Werth als Person; sie befördert den Wachsthum seiner innern Vollkommenheit; sie führt ihn zur Würde, Zufriedenheit und Freude der Unsterblichen. Die irdischen Wissenschaften sind nur gemeines Metall gegen das Gold der reinen Weisheit; der Gewinn der ganzen Welt wiegt den Verlust einer Seele nicht auf (Matth. XVI, 26.); nur der weise und gute Mensch ist ein wahrer Mensch. Man vergl. Walchs philosophisches Lexicon (Leipzig 1775. B. II.) unter dem Artikel Moralität, wo die Verbindung der älteren Sittenlehre mit der Klugheit kürzlich nachgewiesen wird.

Schleiermacher (a. a. O. §. 1. 62. f.) leitet die Moral von dem höchsten Wissen ab und will sie der Form

nach der Naturwissenschaft gleichgestellt wissen: Die Schwierigkeiten eines solchen Beginnens in Beziehung auf die christliche Sittenlehre hat schon früher nachgewiesen: von Flatt in s. Vorlesungen über christliche Moral, herausgegeben von Steudel. Tübingen 1823. S. 9. ff.

§. 3.

Eintheilung der Sittenlehre.

Die Moral ist ihrem Umfange nach entweder allgemein, oder particulär, oder individuell; ihrem Inhalte nach entweder bejahend, oder verneinend, oder beschränkend; der Ursache und Substanz nach entweder geoffenbart, oder natürlich, wissenschaftlich oder populär; endlich der Modalität nach entweder kategorisch, oder thetisch, und skeptisch. Alle übrigen Abtheilungen werden sich leicht auf diese Eintheilung zurückführen lassen: denn auch die religiöse Moral ist nur der Vereinigungspunkt der geoffenbarten und natürlichen, und muß daher als reiner Gewinn neuerer philosophischer Forschungen betrachtet werden.

Die Kategorie der Quantität giebt uns den Begriff einer extensiven und intensiven Allgemeinheit. Extensiv allgemein ist die Moral insofern, als ihre Vorschriften von allen Völkern der Erde anerkannt werden. Das läßt sich nun zwar comparativ von den vordringenden Pflichten der Gerechtigkeit behaupten: denn der Ehebruch wird in Kamtschatka gemißbilligt, wie in Schweden; der Diebstahl von den Hindu's, wie von den Deutschen; die Blutschande von den Hottentotten, wie von den Dänen; die Lüge von den Huronen (nach Charlevoix), wie von den Britten. Eine absolute

Allgemeinheit der Moral aber kennet die Geschichte leider! nicht; denn bei den Spartanern war ein schlauer Diebstahl erlaubt, die freien Britten haben lange Zeit den Sklavenhandel vertheidigt; viele Juristen halten es noch jetzt für pflichtgemäß, nach einem ungerechten Gesetze Recht zu sprechen, und mit der Legitimität hat die neueste Zeit ein gewissenloses und frevelhaftes Spiel getrieben. Der Menschenfreund vertrauet daher der intensiven Allgemeinheit der vernünftigen und christlichen Sittenlehre, daß sie vermöge ihrer innern Allgemeingültigkeit einmal noch allgemeingeltend für die ganze Menschheit werden werde. Eben so nennt man die Sittenlehre particulär, wenn sie entweder wegen äußerer, oder innerer Hindernisse sich nicht zur Allgemeinheit erheben kann, wie Jenes von der christlichen, Dieses von der jüdischen und muhamedanischen Moral gesagt werden mag. Justin der Märtyrer war der erste, welcher das Christenthum als eine Religion der allgemeinen und göttlichen Vernunft im Gegensatze der damaligen Particulargesetzgebungen des Rechtes und der Moral geltend machte und deßwegen von den heidnischen Politikern als speculativer Ideolog verhöhnt wurde (m. Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Zweite Ausg. Leipzig 1836. B. II. S. 115. f. 199. f.). Nicht minder hat die individuelle Sittenlehre entweder in der beschränkten Einsicht (z. B. bei dem Säulenmanne Simeon), oder in der persönlichen Lage und Stellung des Handelnden (Moses, Luther) ihren Grund. Der Qualität nach ist die Moral bejahend, oder gebietend, wenn sie eine Pflicht der Thätigkeit ausspricht; verneinend oder verbietend, wenn sie eine Pflicht der Unterlassung verkündiget; beschränkend, wenn sie eine, dem Scheine nach, allgemeingültige Pflicht (z. B. sich zu verehelichen) in eine bestimmte Sphäre zurückweiset (Matth. XIX, 12.). Ohne moralische Position ist keine moralische Negation denkbar; daher denn auch der Ursprung des sittlich Bösen nur aus der Ausartung vorhandener Anlagen zum Guten erklärbar ist. Aus dem Standpunkte der Relation erscheint die Moral als geoffenbart, weil Gott, als Gesetz=

geber, seinen Willen den Menschen mitgetheilt hat (Röm. I, 19.), entweder allgemein durch Vernunft und Gewissen, die den Ausdruck des göttlichen Willens enthalten (Röm. II, 14.), oder durch die besondere Leitung weiser und heiliger Männer, welche tiefer, als wir, in die moralische Weltordnung geblickt haben (Ephes. III, 5.). Wie kämen wir vernünftelnde Söhne des Staubes auch zur Kenntniß unserer Pflicht, wenn sie uns Gott nicht lehrte! Nun ist aber Gottes Wort durch und durch Wahrheit (Joh. XVII, 17) und jede Wahrheit ewig (Psalm CXIX, 89.): ein innerer Unterschied der geoffenbarten und natürlichen Wahrheit ist daher eben so wenig zulässig, als der vermeinte Widerspruch der theologischen und rationalen Sittenlehre, den man noch im Zeitalter der Reformation so eifrig vertheidigt hat (Henr. Cornel. *Agrippa* ab *Nettesheim* de incertitudine et vanitate scientiarum c. LIV. de *philosophia morali*). Natürlich, oder rationell heißt dafür die Sittenlehre, wenn sie freithätig aus bloßer Vernunft geschöpft wird. Die rationale Ethik hat ohne Zweifel ihre Verdienste: denn sie schützt die Autonomie des Willens, als die erste Bedingung der Sittlichkeit; sie hat dem transscendirenden Supernaturalism Abbruch gethan und der vorhin rhapsodischen Moral eine wissenschaftliche Gestalt gegeben. Man hat jedoch über ihre Kraftlosigkeit häufig Klage geführt und sie mit einem Samenkorn verglichen, das, in einen kalten und unfruchtbaren Boden geworfen, nur dann gedeiht, wenn es von der Sonne der Religion erwärmt wird. In Beziehung auf die Substanz nennt man die Moral wissenschaftlich, wenn sie die Pflichten des Lebens aus den ersten Grundsätzen in einem steten Zusammenhange ableitet. Unser Zeitalter setzt auf diese Principien, als Metaphysik der Sitten, einen hohen Werth, hat aber durch übertriebene und einseitige Speculationen das Gebiet dieser Untersuchungen nicht nur sehr erweitert, sondern auch zu gleicher Zeit den Umfang der Ethik, oder speciellen Pflichtenlehre, verkürzt und daher die wichtigsten Aufgaben des Lebens in abstracter Selbstgenügsamkeit dem Volkslehrer zur Lösung über-

lassen. Daß aber die besondere Tugendlehre wirklich der Wissenschaft angehöre, beweisen die vielen moralischen Lehrbücher für alle Stände (z. B. die Jugend, das Gesinde, Frauen, Jungfrauen) und Ordnungen der menschlichen Gesellschaft, die an Werth und Fruchtbarkeit die meisten metaphysisch-praktischen Meteorologien übertreffen. Der systematischen Moral steht die populäre gegenüber, die von abgeleiteten Grundsätzen ausgeht, den innern Zusammenhang der Pflichten vernachlässigt, und sich mehr mit den sinnlichen Motiven, als den rationalen Bestimmungsgründen guter Handlungen beschäftiget. Durch die ächte Popularität blickt indessen immer die Tiefe und Gründlichkeit der Ideen hindurch, daher sie mit seichter und rhapsodischer Geschwätzigkeit nie verwechselt werden darf. In Rücksicht der Modalität endlich ist die Sittenlehre entweder kategorisch, wenn sie das Sittengesetz als unbedingten Imperativ der Wahrheit, der Pflicht und des göttlichen Willens aufstellt; oder thetisch und statutarisch, wenn sie eine positive Gesetzgebung voraussetzt, wie die biblische unter der Leitung des Inspirationsbegriffes; oder skeptisch und casuistisch, wenn sie die Vortheile einer Handlung nach dem Grundsatze der Probabilität abhandelt, in der es die Jesuiten zu einer Meisterschaft brachten, die durch die verrätherischen Resultate dieser unsittlichen Dialektik ihr eigenes Princip zerstört hat.

Eine eigene Erscheinung unserer Zeit ist die religiöse Moral, zu der die Theologen und Philosophen von zwei entgegengesetzten Seiten einlenken. Jene bemerkten, daß die theologische Sittenlehre oft die zweideutigsten Handlungen unter dem Vorwande einer göttlichen Offenbarung vertheidigt, wenn sie nicht von der lebendigen Gottesidee in uns selbst geleitet wird. Von der andern Seite hat die natürliche Moral sich nicht nur in der Entwickelung der heiligsten Pflichten in gefährliche Paradoxien verirrt, sondern sich auch im Leben kalt und unfruchtbar bewiesen. So entstand die religiöse Sittenlehre, welche die gebildete Vernunft in uns als die Form der göttlichen Idee, diese aber als die Quelle

aller Pflichten betrachtet. Nach dem Zeugnisse der Geschichte ist diese höhere Geistesbildung der Menschheit eine Frucht des Christenthums und darf folglich nicht als ihm widersprechend, oder feindlich betrachtet werden.

§. 4.

Christliche Sittenlehre.

Unter allen Tugendlehren behauptet keine den Charakter einer religiösen so wesentlich, als die christliche, oder der Inbegriff derjenigen Sittenregeln, welche wir Jesu und seinen Aposteln verdanken. Sie unterscheidet sich von der rationalen dem Wesen nach durch das Ideal eines heiligen Gottes, welches uns in Jesu ein anschauliches Vorbild unseres inneren Sinnes wird; durch die Ableitung aller Grundsätze, Maximen und Gesinnungen aus dieser göttlichen Idee; und durch die kräftigsten Antriebe, uns durch ihre freithätige Befolgung zu Kindern Gottes und Bürgern des Himmelreichs heranzubilden. Damit hängen von selbst die unterscheidenden Merkmale ihrer Form zusammen, welche in dem höheren Ansehen ihres göttlichen Stifters, in der höheren Glaubwürdigkeit des Unterrichtes seiner Schüler und in der Verordnung besonderer Mittel zur Erweckung und Belebung eines religiösen Sinnes zu suchen sind. Man hat daher auch die christliche Sittenlehre eine Anweisung zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden genannt (Matth. VI, 33.).

Die christliche Sittenlehre ist unter allen moralischen Systemen unseres Geschlechts das reinste, edelste und lebendigste. Selbst die Gegner des Christenthums, welche über Wunder und Dogmen spotteten, haben ihrer mit Achtung und Ehrfurcht gedacht. Rousseau im Emil (Buch IV.) und in seinen Briefen vom Gebirge hat sie aus dem Standpunkte des Realism unbefangen und gerecht gewürdigt. Um sie mit diesem nicht unvorsichtig zu verwechseln, ist es nöthig, zu bemerken, daß sie ihrem Wesen nach

1) von dem Ideale eines vollkommenen und heiligen Gottes, als der Quelle unserer Pflichten ausgeht (Matth. V, 48. Luk. VI, 36. 1. Petr. I, 16.). Dieses Ideal sucht sie aber in uns selbst (Joh. VII, 17. XIV, 23. Luk. XVII, 21. 2. Kor. III, 18.), giebt ihm durch das Bild des Eingebornen in Jesu Anschaulichkeit, Fülle und Lebendigkeit (Joh. I, 14. 16. 18. XIV, 10. Hebr. I, 2.). Es ist nicht auszusprechen, was die christliche Menschheit Jesu für die Bildung und Belebung der göttlichen Idee verdankt, die als die Quelle aller wahren Sittlichkeit betrachtet werden muß.

2) Aus ihr leitet sie alle Regeln und Maximen des Lebens ab (Joh. III, 21. IV, 23. Phil. IV, 8. 1. Theff. IV, 3.), zur Erkenntniß der Wahrheit, die den Menschen frei macht (Joh. VIII, 32. f.) und zur reinen Tugend führt (2. Joh. 4.). Da jeder Mensch nach Gottes Bilde geschaffen (Ephes. IV, 24.) und der Belehrungen seines Geistes fähig ist (1. Theff. IV, 9. 1. Joh. II, 20.); so soll auch Jeder den heiligen Willen Gottes prüfen (Röm. XII, 2.), daß er in seinem Glauben fest (Joh. XIII, 9.) und durch Jesum zu immer größerer Aehnlichkeit mit Gott herangebildet werde (Ephes. IV, 13. Joh. XVII, 23.). Man irrt sich also sehr, wenn man die lebendige Erkenntniß unseres Seelenheils durch Jesum in einem mechanischen Aufreihen von Schriftstellen sucht (2. Kor. III, 6. 17.).

3) Mit diesen Belehrungen verbindet sie zugleich die kräftigsten Antriebe zu einem göttlichen Leben, zur Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott, der uns durch Jesum neu ge-

schaffen und zur Würde seiner Kinder erhoben hat (Matth. V, 45. Joh. I, 22. 1. Kor. VI, 20. 1. Joh. III, 1. Röm. VIII, 15. 1. Joh. IV, 16. f.). Vergl. de Wette's christliche Sittenlehre Th. I, § 43. f.

Der Form nach, in welcher sich die christliche Moral wirksam beweist, unterscheidet sie sich von der rationalen

1) durch das höhere Ansehn Jesu, als eines göttlichen Gesandten (Joh. V, 30. XVII, 8.), der uns zugleich höchstes Muster der Tugend ist (1. Joh. I, 21.). Eigenes Denken und Forschen ist zwar durch den Glauben an die unter Menschen erschienene Weisheit Gottes (1. Kor. I, 30.), so wenig ausgeschlossen, daß es vielmehr von der Schrift empfohlen wird (1. Thess. V, 21. 1. Joh. IV, 1.). Aber jede verständige Dialektik verliert sich im Glauben, der für das Kind und für den Weisen gleiches Bedürfniß ist, und mit dem reinen Glauben an Jesum hat für einen großen Theil der Menschen jede Forschung ihr Ende erreicht (Joh. XII, 44. fl. XIV, 6.).

2) Durch die höhere Glaubwürdigkeit des Unterrichtes seiner Schüler, die uns, von seinem Geiste geleitet (Joh. XV, 26.), in ihren mündlichen und schriftlichen Vorträgen reine Quellen himmlischer Weisheit (Joh. III, 17.) eröffnet haben. Es versteht sich indessen von selbst, daß die Kritik, sowohl in der Ausmittelung der Aechtheit ihrer Schriften, als in ihrer reinen Auffassung und Anwendung der evangelischen Wahrheit nicht beschränkt werden darf, da uns die Apostel selbst hiezu auffordern und durch ihr Beispiel berechtigen (Gal. II, 14. 2. Thess. II, 2. 2. Petr. III, 16.). Man vergleiche Reinhards Plan, den der Stifter des Christenthums zum Besten der Menschen entwarf. Vierte Ausgabe. Wittenberg 1798. S. 62. fl. Planck über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthumes. Göttingen 1821. S. 132. fl.

3) Damit verbindet das Christenthum noch einige besondere Mittel zur Weckung und Erhaltung des religiösen Sinnes: die Taufe (Joh. III, 5.), das Abendmahl (Luk.

XXII, 13. fl.), die Vereinigung der Christen zur gemeinschaftlichen sittlichen Bildung (Matth. XVI, 18. Hebr. X, 24. fl.), und das stille Gebet (Matth. VI, 6. fl.). Die persönliche Ascetik, welcher jeder Mensch zu seiner sittlichen Veredelung bedarf (I. Kor. IX, 27), bleibt dem Gewissen des Einzelnen überlassen. S. de Wette's christliche Sittenlehre Th. I, §. 63.

§. 5.

Werth der Sittenlehre: Zweifel an ihm und ihre Beantwortung.

Die Moral hat unter allen praktischen Wissenschaften den höchsten Werth, weil sie den Menschen humanisirt, seine Leidenschaften bricht, die Quellen des Elendes verschließt und der Freude öfnet, dem Charakter Einheit, Vollkommenheit und Würde giebt und auf einen frohen Abschied von der Erde vorbereitet. Vermag sie unsere Erdenwelt auch nicht in den Himmel zu verwandeln, so kann sie doch überall, wo man ihr folgt, den Vorwurf abwenden, daß wir in einem Jammerthale leben. Nun hat man ihr zwar vorgerückt: die Tugend könne nicht, wie eine Wissenschaft, gelehrt werden; man bedürfe zu ihr eines göttlichen Instincts, der nicht Jedem verliehen sei; es bleibe sehr zweifelhaft, ob die christliche Menschheit sittlich besser genannt werden könne, als die heidnische Vorwelt der Griechen und Römer, und die gegenwärtige Zeit führe den Beweis durch die That, daß die Civilisation der Völker keinesweges immer von sittlicher Veredelung begleitet werde. Es folgt aber aus diesen Einwänden nur soviel, daß es schwe-

rer ist, das Gute zu vollbringen, als es zu erkennen; daß die Stimme der Pflicht, welche Gottes Stimme ist, keinem Menschen ganz verborgen bleibt; daß der Tadel des Lebens der Christen noch keinesweges ihrer Lehre gilt, und daß selbst die fortschreitende Cultur der Völker von neuen Versuchungen ihrer Tugend begleitet seyn muß. Jede menschliche Bildung, auch die geistige und sittliche, ist nur Herausbildung aus dem Gemeinen und Schlechten, und das Gute würde unvermeidlich seinen Werth verlieren, wenn ihm nicht die immer neue Möglichkeit des Bösen gegenüber stände.

Nach der Glaubenslehre, welche die höchsten und ersten Wahrheiten aller menschlichen Erkenntniß enthält, ist die Moral die edelste aller Wissenschaften. Von ihr hängt die Bildung, die wahre Vollkommenheit und persönliche Würde des Menschen ab. Jeder, der auf den Adel unserer Natur Ansprüche macht, sollte sich daher eine gründliche Erkenntniß von ihr zu verschaffen suchen. Die Gründe dieser Behauptung sind einleuchtend und lassen sich leicht nachweisen: denn sie bildet

1) den Charakter der höheren Menschheit in uns aus. Fast alle übrige Wissenschaften üben nur das Gedächtniß, oder den Verstand; die Sittenlehre hingegen verwandelt die Wahrheit durch freies Handeln in Güte; sie macht die Weisheit in uns lebendig und schafft durch sie die göttliche That. Der Mensch wird durch sie ein himmlischer Genius in einer irdischen Gestalt (Apostg. XVII, 23.) S. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Buch V, Cap. 4.

2) Sie bricht die Gewalt der Leidenschaften, die die Menschen so oft unter die Thiere erniedrigen. Bei dem Thiere hat der Instinct seine Grenzen in dem sinnlichen Bewußtseyn; in dem freien menschlichen Gemüthe aber hat

der organische Reiz des Willens einen ungleich größern Spielraum, wie die Meereswoge höher geht, als die Fluth eines kleinen Landsee's. Nimmt daher die Leidenschaft den Schein der Vernunft an, wie das in den meisten Fällen geschieht, so werden auch ihre Verwüstungen ungleich schrecklicher und verderblicher. Dieser Herrschaft der Affecten beugt nun die Moral kräftig durch Empfehlung der Besonnenheit und Selbstregierung vor; sie hält die Einbildungskraft und die Gefühle in weisen Schranken; selbst auf die dunklen Sensationen und die Träume hat sie Einfluß, wie schon Zeno bemerkt (beim Plutarch de profectibus in virtute: opp. ed. Reiske, Vol. VI. pag. 308.); denn anders träumt der Tyrann und der Gerechte, der Wollüstling und der Keusche, der Leser Petron's, oder St. Evremont's und der Leser des Johannes und Paulus.

3) Dadurch verschließt sie auch die Quellen des menschlichen Elendes. Welchen Jammer erzeugt nicht Unmäßigkeit, Trägheit und Wollust: welche Feindschaften, welche häusliche Zwietracht, welche blutige Kriege bringt nicht Egoism, Ehrgeiz und Herrschsucht hervor; welche Verbrechen hat nicht Leichtsinn, Müssiggang und Ueppigkeit veranlaßt (Joh. IV, 1.)! Umsonst schärft die Policei ihre Aufmerksamkeit, und die Gerechtigkeit ihre Strenge; überall häufen sich Uebelthaten, wo Finsterniß, Willkühr, Drang, Gewalt, Noth und Luxus herrscht. Nur durch weisen Unterricht und gute Beispiele kann die öffentliche Meinung jene Reinheit und Lauterkeit gewinnen, welche die beste Schutzwehr gegen das einreißende Sittenverderben ist.

4) Die Moral eröffnet ferner die wahre Quelle reiner Freuden. Auch der Thor kann in sinnlichen Vergnügungen schwelgen und sich betäuben (Phil. III, 19.); wahrer Seelenfriede aber wohnt nur in der Brust des Frommen (Joh. XIV, 27.); in seinem reinen Sinne trägt er die Empfänglichkeit für höheren Lebensgenuß (Joh. XVI, 22.); auch ein mäßiges Glück kann ihn schon zufriedenstellen und erfreuen (1. Tim. VI, 6.); Gottes Freundschaft ist ihm Wonne (Röm.

V, 5); das Leiden schmerzt, aber es kränkt ihn nicht (Röm. VIII, 18.); er sieht einer besseren Zukunft mit Vertrauen entgegen, und fühlt sich glücklich in seiner inneren Veredelung und Unschuld (2. Kor. IV, 16.).

5) Die Sittenlehre giebt ferner dem Charakter Einheit und Würde. Sie hebt den Unterschied zwischen Denken und Handeln auf, der dem Menschen so peinlich ist; setzt jeder That ihren Preis und läßt die Indifferenz der Handlungen verschwinden, verbannet die Aengstlichkeit des Gewissens und den Kleinigkeitsgeist der falschen Frömmigkeit. Da wo die Hauptrichtung des ganzen Willens vernünftig und weise ist, gleichen sich einzelne Schritte auf dem Lebenspfade von selbst aus. Die Volksmoral mag sich, wie der Decalogus, in einzelnen Geboten, oder Verboten aussprechen; die vollkommnere Sittenlehre aber umfaßt den ganzen Menschen und bringt in alle seine Handlungen Einheit und Zusammenhang.

6) Namentlich bewährt sie ihre großen Vorzüge in der entscheidenden Stunde des Abschiedes von der Erde. Schon Antisthenes nannte diesen den seligsten, oder peinvollsten Moment unseres Daseyns, je nachdem wir gelebt haben, denn das größte Glück des Menschen sei das, selig zu sterben (*εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν μακαριώτερον ἐν ἀνθρώποις*. ***Diogenes Laert.*** l. VI. c. 1.). Das lehrt nun offenbar die Moral, weil sie unsere Anhänglichkeit an die Erde und ihre Güter mäßigt, dadurch unserem Innern Vorwürfe und Reue erspart und das Herz auf Güter hinleitet, die uns in die Ewigkeit folgen (Matth. VI, 21.), oder die, nach Antisthenes, mit uns an das Land schwimmen, wenn wir Schiffbruch leiden (*ποιεῖσθαι ἐφόδια, ἃ καὶ ναυαγήσαντι συγκολυμβήσει*. ***Diog. L.*** l. c.). Nie hat ein Sterbender seine Tugend, oder den versäumten Lebensgenuß bereuet, während Unrecht und Vollgenuß der Welt jedem Scheidenden die letzten Stunden verbittern.

Eine vollkommene Glückseligkeit kann zwar auch die reinste Tugend dem Menschen hier nicht gewähren. Der

Himmel auf Erden ist nur eine dichterische Formel, weil unsere Vernunft, auch bei einer hohen Ausbildung, noch zu schwach, unser Wille noch zu unbeständig, unser ganzes Gemüth noch viel zu abhängig von der Sinnlichkeit ist, als daß es ein bleibender Wohnsitz wahrer Freude seyn könnte (Röm. VIII, 23.). Dennoch ist die Erde kein Jammerthal (Weish. Sal. I, 14.); sie bietet uns schon manches Glück dar, welches die Weisheit veredeln kann. Könnte die sittliche Bildung der Menschheit nur einmal so weit gedeihen, daß keine Rechtsverletzung mehr sichtbar würde; so müßte die Wohlfahrt unseres Geschlechtes schon einen bedeutenden Zuwachs gewinnen. Man vergl. Leß in s. Geschichte der Religion Th. II. S. 607. fl. Bartels über den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu. Th. II, S. 224. fl.

Die gegen diese Ansichten erhobenen Zweifel lassen sich auf folgende Weise erledigen.

Die Tugend, heißt es im Meno des Plato (opp. ed. Bipont. Vol. IV. p. 381.), läßt sich nicht lehren, wie eine Wissenschaft, oder Kunst, etwa die Heilkunde, oder Bändigung der Rosse. Es würden sonst Themistokles und Perikles ihre Söhne zu guten Menschen erzogen haben, was ihnen doch bei aller gegebenen Mühe nicht gelungen ist. — Das ist wahr und selbst begreiflich, weil die Tugend kein äußeres Werk, sondern ein persönlicher Selbstversuch ist, der mit ganz anderen Schwierigkeiten verbunden bleibt, als die Verwirklichung einer anderen Aufgabe. Der moralische Zögling glaubt das nicht, was ihm sein Lehrer sagt, sondern will durch eigene Erfahrung klug werden. Das ließe sich nur ändern, wenn man den Schüler immer in die Lazarethe und Hospitäler, auf die Schlachtfelder und an die Hochgerichte führen könnte, wo er sähe, welche Früchte das Laster bringt. Aus dem erhobenen Einwurfe ergiebt sich also nur so viel, daß es leichter ist, sich eine genaue Kenntniß seiner Pflichten zu verschaffen, als sie im Kampfe mit seinen Leidenschaften in das Leben einzuführen. Aber auch dieses würde nicht gelingen, wenn der Verstand nicht vorher aufgeklärt und gebildet worden wäre.

Die Tugend, fährt Plato fort, hängt auch nicht einmal von einer vorhergegangenen Kenntniß ab; denn die edlen und göttlichen Männer des Staates handeln instinctartig, wie die inspirirten Seher und wissen oft nicht einmal, was sie lehren oder sprechen (ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι· Meno l. c. p. 388, Protagoras II. T. vergl. 2. Petr. I, 20. Joh. XI, 52.). — Man kann diese Bemerkung zugeben und sie sogar dahin erweitern, daß kein Mensch von Regungen des Gewissens und edlen Antrieben zur Liebe Anderer ganz verlassen sei (1. Thessal. IV, 9.). Die Moral hat sich aber gerade die Aufgabe gestellt, die geheimnißvolle Thatsache des Bewußtseyns aufzuklären, und Sokrates selbst muß einräumen, auch der göttliche Mensch habe vorher zu lernen, was Wahrheit und Tugend an sich sei (καθ' αὑτὸ ζητεῖν, τί ποτ' ἐςὶν ἀρετή· Meno p. 390), ehe er sich von seinem Genius leiten lasse. So wird der Werth der Sittenlehre auch durch diese Einrede bestätigt.

Empfindlicher ist ein Vorwurf der neueren Zeit: weder die stoische und platonische, noch die christliche Moral habe das Menschengeschlecht höher gestellt, als die heidnische Vorwelt; nichts contrastire mehr mit dem alleinseligmachenden Glauben der Christen, als die sittliche Unlauterkeit ihres Lebens und Wandels (2. Petr. II, 2.); nur die Befangenheit ihres geistlichen Stolzes erhebe sie über die Tugenden der Griechen und Römer, und selbst der Islam gewähre den Seinigen eine sittliche Bildung, welche nicht hinter den Früchten des praktischen Christenthums zurück bleibe. — Mit der Parallele, welche die Kirchenväter, und namentlich Augustin, so oft zwischen dem sittlichen Leben ihrer christlichen und heidnischen Zeitgenossen gezogen haben, ist dieser Einhalt allerdings für geschichtlich unvereinbar zu halten; die Hauptfrage selbst wird unten in genauere Erwägung gezogen werden. Hier handelt es sich aber nicht um die langsamen Fortschritte des göttlichen Reiches auf Erden überhaupt, von welchen doch viel Erfreuliches zu melden ist, sondern von dem Werthe einer erleuchteten Sittenlehre für die

Menschheit; ihren sittlichen Wachsthum, oder Verfall hat sie selbst zu vertreten, und gerade diese Rücksprache jedes Einzelnen mit seinem Gewissen wird für sie ein Zeugniß werden, welches nicht anders, als vortheilhaft und rühmlich seyn kann.

Selbst bewährte Freunde der Religion haben endlich die Klage laut werden lassen, daß die allgemeinere Civilisation der Zeitgenossen mit ihrer Tugend und Sittlichkeit in einem umgekehrten Verhältnisse stehe, und daß man daher rückwärts gehen müsse, um künftig wieder sicherer vorwärts zu schreiten. — An den Geburtswehen der seufzenden Creatur (Röm. VIII, 19 ff.) zweifelt Niemand, unsere Gegenwart ist nur eine Tochter der Vergangenheit, und die Zukunft liegt in Gottes Händen. Soll es aber besser werden, so kann man das nur von weisen und bemessenen Fortschritten des Geistes und Herzens der Völker zur sittlichen Vollkommenheit erwarten. Das ist nicht möglich ohne Streit und Kampf, ohne Wirkung und Gegenwirkung; der vollendete Sieg des Guten über das Böse liegt in der weiten Ferne der Unendlichkeit, und dahin vertrauensvoll zu streben, ist die Aufgabe, die uns in diesem Lande der Vorbereitung gestellt ist.

§. 6.

Antagonisten der Moral.

Nichts desto weniger hat die Moral, theoretisch und praktisch, mit vielen Gegnern zu kämpfen. Unsere Trägheit ist von der himmlischen Weisheit abgewendet; die Sinnlichkeit betäubt und unterjocht den Verstand; die Einbildungskraft verblendet ihn durch Traumbilder eines falschen Glückes; die Afterspeculation führt ihn in die Wüsten des leeren Denkens; und die Schwär-

merei zerstört die heitere Tugend des Lebens durch überspannte Sittenregeln. Nichts ist demüthigender für den menschlichen Geist, als seine Verirrungen auf dem Gebiete der Weisheit, ohne die es kein wahres Heil der Seele giebt.

Die Sittenlehre beschäftigt sich mit Wahrheiten, die dem sinnlichen Menschen von allen Seiten unangenehm und widrig sind, und steht daher mit unseren Neigungen und mit der ganzen Richtung unseres Wesens, insofern wir Zeitwesen sind, im steten Widerstreite. Ist es uns nun Ernst mit dem Entschlusse, ihren Leitungen zu folgen; so müssen wir vor Allem die Hindernisse kennen lernen, die ihrer Ausbildung, als Wissenschaft, und ihrer Anwendung auf Herz und Leben im Wege stehen. Es sind das aber im Allgemeinen folgende.

1) Der Mensch, nach seinem thierischen Charakter, ist träge; er will lieber genießen, als handeln; der nahe und leicht zu gewinnende Lohn der Sünde ist ihm ungleich willkommener, als der schwer zu erringende Preis der Tugend in der Ferne. Ein schönes Gewand, ein frohes Mahl, eine sofort zu stillende Lust ist für ihn ungleich reitzender und anziehender, als das Lob des Weisen, als künftige Ehre vor Gott und den Menschen, und der Gedanke eines ruhigen Abschiedes von der Erde. Schon Jesus klagt über die Trägheit seiner Schüler (Joh. III, 12.) und ermahnt sie deswegen zur Wachsamkeit und Andacht (Matth. XXVI, 41).

2) Eine Folge hievon ist die Uebermacht sinnlicher Eindrücke über alle Grundsätze des ruhigen und besonnenen Verstandes. Umgeben von der Sinnenwelt und ihren Reitzen vergißt der Mensch leicht Gott, Zukunft und Ewigkeit. Während die Sinnlichkeit dem Geiste dienen sollte, wird dieser nur ein Werkzeug der Begierde und der Mensch sinkt zu einem klugen Thiere herab. Daher der anakreontische Leichtsinn, der nur nach den Vergnügungen des Augenblickes hascht; daher die Zerstreuung, die den Menschen aus seinem

Inneren herausreißt und seinen Willen an die Gegenstände seiner Neigungen fesselt; daher der Taumel der Betäubung, in dem das Göttliche unseres Gemüthes untergeht; daher die Laster der Rohheit, die man selbst bei den gutmüthigsten Völkern findet (z. B. die Anthropophagie nach Langsdorf bei den Bewohnern der Neu-Markeses-Inseln). Graphisch schildert Paulus diesen Zustand. Röm. I, 26. fl. 1. Kor. XV, 32 fl.

3) Hiezu kommen die Täuschungen und Blendwerke der Phantasie, die den sinnlichen Schein erhöhen, den Verstand bestechen, falsche Ansichten, Urtheile, und durch sie unsittliche Handlungen erzeugen. Der Trunkenbold weiß es wohl, wie sehr er für einen flüchtigen Genuß seines Gaumens büßen muß; aber der Wein glänzt so rein und schön im Glase (Sprüchw. XXIII, 31.); die alten Folgen der Unmäßigkeit sind vergessen: er stellt sich den nahen Genuß ungleich süßer vor, als er ihn wirklich findet; nun ist die Sünde beschlossen. Das ist auch die Genesis des Zorns, der Wollust, der Prachtliebe, des Ehrgeitzes und aller Thorheiten. Es ist das eitle Dichten (Röm. I, 21.), was die Menschen verführt und unglücklich macht.

4) Nicht minder gefährlich ist die sophistische Afterspeculation, die sich von Gott losreißt, unsere Abhängigkeit von ihm bezweifelt und sich eine bequeme Pflicht nach eigenem Gutdünken bildet. Daher der Immoralism, der jeden Unterschied zwischen Gutem und Bösem aufhebt (Jes. V, 20.); die Vertheidigung des Selbstmords bei dem herrschenden Unglauben an die Vorsehung; die behauptete Rechtmäßigkeit periodischer Ehen, wenn man den höheren Endzweck dieser Verbindung verkennt; daher die Apologie der unbeschränkten Lust des Geschlechtstriebes, wenn man für Menschenwürde und wahre Liebe keinen Sinn hat. Das sind die Sophistereien, vor welchen Paulus, als Täuschungen weltlicher Weisheit warnt (1. Kor. III, 20. Kol. II, 8.).

5) Eben so schädlich, als die Vorschriften einer laxen Moral, sind die überspannten Tugendregeln, die

durch die Strenge einer hohlen Heiligkeit alle wahre Sittlichkeit zerstören. So verboten die Hindus den Genuß des Fleisches, und verordneten dafür den Selbstmord der ihre Männer überlebenden Frauen; so ließen die Enkratiten den Gebrauch des Weines nicht einmal bei der Feier des Abendmahls zu, hielten sich aber Concubinen und glaubten sogar an ihre Inspiration; so sprachen die Gnostiker von nichts, als der hohen Idealität des Denkens und Wollens, aber in ihren Cirkeln herrschte Gemeinschaft der Weiber; so will Kant, man soll auch dem Feinde, der im Begriffe steht, seinen Gegner zu morden, die Wahrheit sagen, weil man sich um die Folgen seiner Handlungen nicht zu bekümmern habe. Unter den Juden machten sich besonders die Essener dieser Uebertreibung schuldig, und werden daher nachdrücklich von Paulus zurechtgewiesen (1. Tim. IV, 1—3.).

Faßt man alle diese Bemerkungen zusammen, so überzeugt man sich bald, daß die Moral nichts weniger als eine schon vollendete Wissenschaft sei. Man denke nur an die Paradoxien der neueren Sittenlehre, daß die Gottlosigkeit die reinste Tugend möglich mache; daß es kein irrendes Gewissen gebe; daß der Selbstmord im Leben preiswürdig sei, weil er auf der Schaubühne gefalle; daß es thöricht sei, von Pflichten gegen Gott zu sprechen; daß die Ehe mit der Mutter, oder Schwester sich mit dem Naturgesetze wohl vereinigen lasse. Wer erinnert sich hier nicht an den Ausspruch des Aristoteles, daß sich bei dem größten Genie fast immer eine Mischung von Aberwitz und Tollheit findet! Dem christlichen Sittenlehrer muß es daher eine angenehme Erscheinung seyn, daß ihm die Grundsätze seiner Wissenschaft auch in einer buchstäblichen Offenbarung Gottes dargeboten werden, von welcher er sich nicht entfernen kann, ohne seine Kirche zu bestreiten, oder sich von dem Christenthume überhaupt loszusagen; eine Bemerkung, die uns auf die besonderen Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Moral führen muß.

§. 7.

Besondere Schwierigkeiten der christlichen Moral

Auch die Freunde der christlichen Sittenlehre haben darüber geklagt, daß ihre Vorschriften unvollständig, zerstreut, auf den jüdischen Messianism gebaut, gnomisch und bildlich, local, zweideutig, judaisirend und zuweilen sogar mit der geselligen Ordnung und dem guten Anstande unvereinbar seien. Selbst an den Handlungen Jesu und seiner Apostel hat man Einiges in Anspruch genommen, und die Anwendung ihrer Maximen auf das weltliche Leben bedenklich finden wollen.

Ehe sich die christliche Sittenlehre als eine geoffenbarte geltend machen kann, muß sie sich selbst zuvor gegen die wichtigsten Einwürfe und Zweifel vertheidigen, die man in älteren und neueren Zeiten gegen ihre Göttlichkeit erhoben hat. Wenn die Vernunft auch nicht weiß, sagt Luther, was göttliche Offenbarung ist, so weiß sie doch recht gut, was Offenbarung nicht ist; es muß also auch erlaubt seyn, die heiligen Schriften des neuen Bundes nach den von ihr selbst aufgestellten Merkmalen (2. Tim. III, 16.) zu prüfen. Hier hat man aber der christlichen Moral zunächst schon in Rücksicht auf ihren Inhalt zur Last gelegt, daß sie

1) unvollständig in ihren Grundsätzen und Maximen sei. Man finde in ihr weder einen höchsten Kanon der Sittlichkeit, noch bestimmte Vorschriften für einzelne Handlungen, z. B. den Selbstmord, das Spiel. Die sonst hieher bezogenen Stellen Apg. XVI, 28. 1. Kor. X, 7. handeln bekanntlich von ganz anderen Gegenständen.

2) Ihre Lehren seien rhapsodisch zerstreut. Im ganzen N. T. finde sich kein Buch, das sich ausschließend mit

einem moralischen Gegenstande beschäftige, oder eine zusammenhängende Reihe von Pflichten enthalte. So folge die Bergpredigt bei Matthäus auf eine Reihe von Wunderberichten, während sie von den beiden anderen Evangelisten wieder anders vereinzelt werde; in den paulinischen Briefen ständen die Sittenregeln unverbunden am Schlusse, und wären auch in den übrigen Episteln nur sporadisch zu lesen.

3) Ein Theil ihrer Sittenregeln sei aus mystischen Begriffen abgeleitet, z. B. die Heilighaltung der Ehe aus der geheimnißvollen Verbindung mit Jesu (Eph. V, 30. f.); ein anderer bildlich und übertrieben z. B. Matth. V, 22. 29. 40; wieder ein anderer zweideutig und schwärmerisch z. B. Matth. XIX, 12., welche Stelle selbst den Origenes zur Verstümmelung seines Körpers verleitet haben soll.

4) Von mehreren Sittenregeln des N. T. lasse es sich nachweisen, daß sie sich auf bloße Nationalvorurtheile gründen z. B. (Apg. XV, 20.) das Verbot des Blutes, welches selbst Muhamed im Koran unter gewissen Bedingungen frei gab (Sure II, 175. Maracci). Dennoch haben die Montanisten und andere Irrlehrer dieses Gesetz lang als göttlich vertheidigt.

5) Einige Sittenregeln des Christenthums seien auch mit dem guten Anstande und der geselligen Ordnung unvereinbar. Jenes sei bei dem Verschleiern der Weiber in den gottesdienstlichen Versammlungen (1. Kor. XI, 5.) und der religiösen Umarmung in den Gemeinden (Röm. XVI, 16.), dieses bei der Gemeinschaft der Güter (Apg. II, 44. f.), die allen geselligen Fleiß lähmt, und bei der Empfehlung des Cölibates (1. Kor. VII, 8.) der Fall gewesen, welche die so oft verwünschte Ehelosigkeit der Nonnen, Mönche und Priester veranlaßt habe.

Selbst einzelne Handlungen Jesu und seiner Apostel hat man nicht mit dem bittersten Tadel verschont. Man hat es dem Meister vorgerückt, daß er sich hart und beschimpfend über die Pharisäer ausgesprochen (Matth. VII, 39.), seine Mutter kalt und wegwerfend behandelt (Joh. II,

4.), das kananäische Weib eine Hündin genannt (Matth. XV, 26.), seinen Landesfürsten mit einem Spottnamen belegt (Luc. XIII, 32.), daß er sich seinen Feinden selbst überliefert und dadurch seinen Tod beschleunigt habe (Matth. XX, 18.). Aus der Zahl seiner Schüler ist Petrus von Voltaire mit einem strengen Criminalrichter verglichen worden, der ein sparsames Ehepaar zu einem plötzlichen Tode verurtheilt habe (Apg. V, 10.); Andere haben den Paulus einen Heuchler genannt, weil er gegen seine Grundsätze die Scheinrolle eines Nasiräers übernahm (Apg. XXI, 26.); sie haben seine Verbannung des Blutschänders als überspannten Eifer betrachtet (I. Kor. V, 5.), und seine Heftigkeit gegen Petrus zu Antiochien als den leidenschaftlichen Ausbruch einer collegialischen Eifersucht dargestellt (Gal. II, 11.). Zuletzt hat das Leben Jesu von Strauß, welches die evangelische Geschichte Jesu in Sagen und Mythen zu verwandeln droht, viele Leser und Theilnehmer an den Verhandlungen über jene Schrift in die traurige Besorgniß versetzt, es möge durch diese kühne Kritik, wo nicht die Reinheit der sittlichen Grundsätze, doch die Kraft des Beispieles Christi gefährdet werden, auf welcher, besonders im Volksunterrichte, fast die ganze Wirksamkeit der christlichen Sittenlehre gegründet zu seyn scheint.

Man vergl. den *Origenes* contra Celsum, ed. Spencer. S. 282. *Eusebius* contra Hieroclem, hinter seiner Demonstr. euangel. Colon. 1688. S. 511. f. *Cyrillus* Alexandrinus contra Julianum, tot. Christus und die Vernunft S. 703. Porphyrius 1794. Freimüthige Aeußerung über die Bibel und ihren Werth als Religions- und Sittenbuch für alle Zeiten. Berlin 1799. Cannabichs Kritik der praktisch-christlichen Religionslehre Th. I. Leipzig 1810. Zur Biographie Jesu von Prof. D. Theile. Leipzig 1837. welche Schrift zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß und der Gegenschriften enthält. Vetter über das Verhältniß der philosophischen zur christlichen Sittenlehre. Berlin 1834. S. 36. ff.

§. 8.

Anweisung, sie zu überwinden.

Aller dieser Hindernisse kann man indessen dennoch Meister werden, wenn man, bei einem reinen Herzen, mehr auf die Stimme seines eigenen Gewissens, als auf fremdes Ansehen achtet, und vor Allem den Glauben an Gott durch seinen Sohn in sich bildet und belebt. Bei dem Studium des N. T. kommt Vieles darauf an, seine moralischen Ideen und Grundsätze zu verzeichnen, unter sie einzelne Maximen zu ordnen und aufzunehmen, das Locale und Zeitgemäße in ihnen abzusondern, das Individuelle der Handlungen Jesu und seiner Apostel gehörig zu beurtheilen, und durch fleißiges Studium der Geschichte und Biographik, so wie durch eigene Beobachtung des menschlichen Herzens der Einseitigkeit seiner Lebensansichten zu steuern. Bei Zweifeln über die Persönlichkeit Jesu aber ist es nöthig, das Biographische derselben von dem Geschichtlichen und dieses wieder von dem Idealen eines göttlichen Sohnes im evangelischen Sinne des Wortes zu scheiden und sich durch die Gewißheit zu beruhigen, daß die historische Kritik nur unsichere Berichte, nicht aber beglaubigte Thatsachen zu erschüttern vermag, und daß es eben so wohl in dem Interesse der Wissenschaft, als der Religion liegt, die Geschichte und das Ideal auseinander zu halten, weil die phantastische Vermischung derselben zuletzt unvermeidlich Zweifel an der Wahrheit beider herbeiführt.

Wir haben hiebei theils auf die Schwierigkeiten der moralisch-wissenschaftlichen Bildung überhaupt, theils besonders auf die Hindernisse einer freien Erkenntniß der christlichen Sittenlehre zu sehen. In Rücksicht der ersten kommt Alles

1) auf ein reines, vorurtheilsfreies Gemüth an. Wie nämlich eine freie Ansicht der Dinge vielfältig von einem richtigen Standpunkte abhängt; so ist das auch der Fall bei der sittlichen Beurtheilung unserer Handlungen. Unser Verstand läßt sich nur zu oft von der Neigung verblenden; was wir uns wünschen, das glauben wir, und was wir begehren, das scheint uns auch recht und gut zu seyn. Ein Wollüstiger hält die regellose Befriedigung seiner Triebe nicht für unerlaubt; ein Lügner und Betrüger wird den Doppelsinn immer unter gewissen Bedingungen vertheidigen, die ihm zuträglich sind. Nur der schuldlose Mensch folgt der freien Leitung der Idee, drum ist auch sein Urtheil unbefangen und treffend.

2) Eben daher muß man auch der Autorität Anderer nur so lang folgen und trauen, bis man, mündig im Geiste, der entscheidenden Stimme seines eigenen Bewußtseyns gewiß ist. (1. Kor. II, 15.) Ich halte viel auf Andere, sagt Seneca, aber ich traue mir auch selbst Etwas zu; es haben auch große Männer Vieles übrig gelassen, was noch nicht gefunden ist, sondern erst gesucht werden muß (epist. 45.). Selbst die Apostel berufen sich daher auf ihr eigenes, von Gott erleuchtetes Gewissen als auf den höchsten Gerichtshof ihres Inneren (Röm. IX, 1.), weil von ihm, wie schon Luther sah, selbst die höheren Belehrungen ausgiengen, die sie uns als göttliche Offenbarung mittheilten.

3) Besonders fleißig müssen wir hiebei den Gedanken an Gott zu Hülfe nehmen, der uns, wie Des-Cartes richtig erinnert, niemals irren läßt. Nur muß dieser höchste Gedanke lebendig aufgefaßt, er muß nicht durch das Individuelle unseres Bewußtseyns verfälscht, sondern im Lichte des Evangelii gedacht, in frommer Beobachtung und Geisteser-

hebung täglich weiter ausgebildet, und mit der vollen Bestimmtheit und Schärfe einer richtigen Beurtheilungskraft auf einzelne Verhältnisse des Lebens angewendet werden. Ist aber der innere Mensch in das reine und heilige Bild Gottes verklärt (2. Kor. III, 18.); so weicht auch der verkehrte Sinn aus ihm, und unsere Lebensansichten werden rein und hell (Ephes. I, 18.).

In Rücksicht der christlichen Sittenlehre ist es nöthig, 1) die Materialien derselben zu sammeln, zu ordnen und zu digeriren. Oben an stehen hier billig moralische Ideen z. B. Freiheit (Joh. VIII, 32. Gal. V, 1.), Vollkommenheit (Matth. V, 48. Joh. XVII, 23. f.), Liebe (1. Joh. IV, 7.), ewiges Leben (Joh. XVII, 3.). Hierauf sammelt man die Grundsätze (Matth. VII, 12. 2. Tim. II, 15. Matth. XXII, 37.) und ordnet sie nach den Graden ihrer Allgemeinheit. Nach ihnen sind dann die besonderen Regeln und Maximen des sittlichen Lebens zu prüfen, z. B. Matth. V, 20—48. Jeder christliche Religionslehrer sollte sich eine vollständige Uebersicht des moralischen Lehrstoffes des N. T. nach diesem Typus aus eigener Lectüre bilden; zuverlässig würde er auf diesem Wege am Sichersten zu einer wissenschaftlichen Kenntniß der christlichen Sittenlehre gelangen.

2) Nicht minder wichtig ist die Absonderung des Localen, Zeitgemäßen und Klimatischen im Vortrage. So ist das Salben der Kranken mit Oel eine Localvorschrift des Jakobus (V, 14.) nach den Gebräuchen der jüdischen Synagoge. So ist das Verbot des Erstickten (Apg. XV, 20.) eine Zeitvorschrift, die sich auf das patriarchalische Vorurtheil gründet, daß im Blute das Wesen des Lebens sei. So sind die Formeln, das Auge ausreißen, den Fuß abhauen, sich für das Himmelreich entmannen, klimatische Bezeichnungen der prosaischen Gedanken: Unterdrückung der Begierde, Verzichtleistung auf die Reitze des Geschlechtstriebes aus religiösen Gründen. Die historisch-kritische Auslegung des N. T. ist unter den Protestanten nun so weit gediehen, daß sie mehr einer Selbstbeschränkung durch organische Ideen,

als einer größeren Erweiterung bedarf, weil diese durch ihre historische Zerflossenheit nur Unglauben und Zweifelsucht befördern würde.

3) Der Wille Jesu ist zwar, selbst nach dem Zeugnisse seiner Feinde, rein und tadellos (Joh. VIII, 46), aber doch nach dem Laufe des Lebens in der Vollendung begriffen (Hebr. II, 10.), und daher, wie alles Individuelle, nicht normirend, sondern normirt (Joh. V, 30.). Man muß sich deßwegen genau in den eigenthümlichen Standpunkt seines Empfindens, Denkens und Wollens stellen, um über den sittlichen Werth derjenigen Handlungen zu urtheilen, die uns in keinem Falle zur Nachahmung berichtet werden. Ueber die Handlungen der Apostel steht uns schon ein freieres Urtheil zu. Paulus bekennet einmal seine eigene Uebereilung (Apg. XXIII, 3. 5.) und kämpft zu einer anderen Zeit mit sich selbst über sein Nasiräatsgelübde, wie Luther über seinen Mönchsstand; eben so ist sich Petrus in seinem Urtheile über die moralische Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes nicht gleich. Es giebt eine Ehrfurcht gegen die Bibel ohne Bibliolatrie, und in der Moral können die Grenzen beider Begriffe nicht scharf genug gezeichnet werden.

4) Man halte seine speculativen Kenntnisse durch pragmatische Lectüre und eigene Menschenbeobachtung in dem Gleichgewichte der Wahrheit. Hieher rechnen wir aber zunächst ethnographische Kenntnisse, oder Geschichte der Völker, ihrer Sitten und Religionen, in welcher Iselin, Meiners und Herder so Vieles geleistet haben. So finden wir z. B. in der Geschichte Sparta's, daß man dort in der Erziehung der Jugend die Lüge hart geahndet hat, weil man sie als Feigheit und die Quelle aller Sünden betrachtete. So lesen wir unter den Gesetzen Solons eines gegen den Müßiggang: wer dessen überwiesen wurde, verlor sein Bürgerrecht. Für dieses Studium sind unter den Alten Herodot, Diodor von Sicilien, Livius, Plutarch und Tacitus Hauptquellen. Nicht minder wichtig sind biographische Kenntnisse, sie seien nun aus dem Leben großer

Weisen, oder großer Verbrecher geschöpft. Des Beispieles wegen nennen wir nur das Leben des Alexander, Alcibiades, Cäsar, Pompejus und Cicero von Plutarch; das Leben des Melanchthon von Camerarius, die Biographien von Richelieu (dem Cardinal), von Mazarin, Grotius, Türenne u. A. Dieses Studium ist für den Moralisten äußerst wichtig, und giebt seinen Einsichten Leben und Fruchtbarkeit. Zuletzt muß damit aber auch eigene Beobachtung des menschlichen Herzens verbunden werden. Man richte hier seine Aufmerksamkeit auf den Wechsel der Leidenschaften und ihre Verwandtschaft, und achte darauf, wie man selbst herrschende Fehler verbessert hat; man gehe bei einzelnen moralischen Erscheinungen auf die Ursachen und Quellen zurück, z. B. warum gewöhnliche Menschen oft ihren Wohlthäter hassen; warum sich die Liebe so oft in Haß verwandelt; warum der betroffene Betrüger erblaßt und der Lügner erröthet; warum Heroism des Willens noch nicht Güte ist. Dadurch wird man in den Stand gesetzt, der Entstehung einzelner Sünden nachzuspüren, und Anderen an das Herz zu sprechen; eine Gabe, die man bei dem abstrahirenden Moralisten der Schule nur zu oft vermißt.

5) Die mythische Ansicht, die man in der neuesten Zeit von dem Leben Jesu gefaßt hat, ist allerdings von der rationellen eben so verschieden, als vor hundert Jahren die allegorische Erklärung Woolstons von den Wundern Jesu von den dogmatischen Begriffen seiner Zeitgenossen abwich. Aber hievon abgesehen war sie doch längstens vorbereitet und kann daher den ruhigen Forscher nicht an dem Gedanken irre machen, daß das Heilige der Geschichte Jesu in der genauesten Verbindung der unsichtbaren Weltordnung mit der sichtbaren Naturordnung zu suchen ist, weil nur durch sie die wirkliche Geschichte bedingt wird. Gerade hier aber erscheint ihm Christus nicht allein in einer welthistorischen, sondern in der höchsten moralischen Größe, zu der sich das Göttliche in dem Menschen erheben kann. Er ist mehr, als der politische Messias Judäa's, er ist der Fürst im Reiche des Lichtes und

der König aller frommen Herzen. Was die geschichtliche Ansicht begann, das vollendet nun der reine Glaube: Jesus Christus derselbe heute, morgen und für alle Zeiten (Hebr. XIII, 8.). Wer das Mythe nennen will, hat die Wahrheit nie erkannt.

Vergl. die Schriften von Bauer und Berger über die biblische Moral; Bretschneiders und Cramers Darstellung der Moral der Apokryphen des A. T. Leipzig 1805. und 1815.

Zweiter Abschnitt.

Kurze Geschichte der Sittenlehre des Christenthums.

§. 9.

Einleitung.

Die Einführung der christlichen Moral in die menschliche Gesellschaft ist eine der wichtigsten und folgenreichsten Erscheinungen, sowohl nach ihrem Einflusse auf die wissenschaftliche, als auf die politische und sittliche Bildung der Menschheit. Wohl verdient sie es daher, nach ihrer Entstehung und Ausbildung unter den Kirchenvätern, nach ihrer systematischen Auffassung in dem Mittelalter und ihren neueren Schicksalen seit der Kirchenverbesserung in einer kurzen historischen Uebersicht dargestellt zu werden.

Wenn die christliche Glaubenslehre auch jemals untergehen, oder wesentlich verändert werden könnte; so würde doch die Moral Jesu als ein einziges und unvergeßliches Denkmal in der Geschichte dastehen. Sie ist merkwürdig, schon

1) wegen ihrer Entstehung: denn sie gieng aus der Mitte eines Volkes hervor, welches von den übrigen Nationen der Erde als barbarisch und abergläubisch betrachtet wurde

und sich auch an wissenschaftlicher Bildung mit vielen asiatischen Völkern nicht messen durfte. Sie entstand fast unvorbereitet und hatte einen ungelehrten Galiläer zum Urheber. Sie gieng nicht, wie die Moral der Griechen, aus der Schule in das Leben über, sondern schwang sich aus der Mitte des Volkes zu den Tempeln und Hörsälen, aus den Hütten zu den Palästen auf. Die stolzen Pharisäer verachteten Jesum, und doch war ihr System das erste, das sich vor der Uebermacht seines Geistes beugen mußte.

2) Nicht minder wichtig ist die christliche Sittenlehre wegen ihres Einflusses auf die wissenschaftliche Cultur der Menschheit. Seit ihrem Ursprunge hat die jedesmalige Zeitphilosophie auf sie einzuwirken und sie nach ihren Principien umzubilden versucht; immer aber hat das Evangelium gesiegt und das wieder ausgestoßen, was man ihm als fremden Schmuck und Zusatz aufdringen wollte. Wie gefährlich bedrohte nicht der Pantheism die Freiheit und Sittlichkeit unseres Geschlechtes! Aber die hohlen Philosopheme kühner Sectirer versanken in sich selbst, und die Persönlichkeit Gottes, als eines von der Welt durchaus verschiedenen Wesens, steht in ihrer alten Reinheit und Klarheit da. Der Sittenlehre Jesu muß also eine innere Wahrheitskraft eigen seyn, die sich bald vou menschlichen Irrthümern trennt und in ihrem ursprünglichen Glanze hervortritt.

3) Eben so sichtbar ist auch die Einwirkung der christlichen Sittenlehre auf den gesellschaftlichen Zustand der Menschen. Die christliche Kirche ist zwar, als ein reingeistiges Institut, von dem Staate unabhängig; ihre Lehrer und Häupter sollen nicht Staatsobere seyn und sich nicht mit politischen Angelegenheiten befassen. Dennoch hat die Moral Jesu den Regierungen ein neues Ansehen verliehen, den Despotism gestürzt, den Aufruhr verbannt, und den passiven Gehorsam der Unterthanen so weit empfohlen, als es nur immer die Würde unseres Geschlechtes gestattet; sie hat in allen christlichen Reichen die Fesseln der Leibeigenschaft und Sklaverei zerbrochen, oder doch das Wesen derselben

aufgehoben; sie hat den Unterricht der Jugend veredelt und überall Anstalten der Bildung und Humanität gegründet; sie hat den Geist der Wohlthätigkeit geweckt und für Arme, Waisen und das gebrechliche Alter die nützlichsten Institute geschaffen; selbst die Errichtung der Klöster, die sie veranlaßte, war eine große Wohlthat für die Menschheit, die man in den neuesten Zeiten nicht mehr so dankbar anerkennet, als sie es verdient. Könnte die christliche Sittenlehre untergehen, so würde die Rückkehr des asiatischen Despotism, der scythischen Barbarei, oder der südlichen Weichlichkeit mit Grund zu befürchten seyn.

4) Zuletzt hat sie auch das häusliche und Familienleben mannigfaltig veredelt. Sie hat alle unnatürliche Ausschweifungen des Geschlechtstriebes als Verbrechen dargestellt, den Unordnungen der Sinnenliebe gesteuert, die Polygamie untersagt, die willkührlichen Trennungen der Ehe verboten und die Monogamie zur Grundlage des häuslichen Glückes erhoben. Nicht minder hat sie der Trunkenheit und Schwelgerei Schranken gesetzt, dem weiblichen Geschlechte seine Menschenrechte wieder gegeben, den zahlreichen Stand des Gesindes umgeschaffen und die sittliche Erziehung der Jugend als Religionspflicht empfohlen. Man sagt daher nicht zu viel, wenn man mit dem Apostel behauptet, daß Jesus eine ganz neue sittliche Schöpfung auf Erden gegründet habe (Ephes. II, 15.). Bartels in seiner schon angeführten treflichen Schrift, über den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu, hat hievon im ersten Theile (Hamburg 1788.) ausschließend gehandelt.

Hieraus ergiebt sich schon, daß das Studium der Geschichte der christlichen Moral für den Theologen von großer Wichtigkeit ist. Der Umfang derselben ist indessen so groß, daß man verschiedene Zweige dieses Stammes wohl unterscheiden muß. Man kann nämlich dieses Studium

1) blos literärisch betreiben, so daß man sich auf die Kenntniß der wichtigsten Männer, die sich auf diesem Gebiete auszeichneten, ihrer Schriften, deren Ausgaben und

der Hülfsmittel der Bücherkunde einschränkt. Das ist das Feld für die gelehrten Protocollisten und Registratoren dieses Faches. Man vergl. Cave historia literaria scriptorum ecclesiasticorum. Oxford 1741. 2. voll. fol. Buddei isagoge historico theologica. Leipzig 1730. 4. Walchs (des Vaters) Geschichte der Religionsstreitigkeiten außer (Jena 1718. 5. B. in 8.) und in der lutherischen Kirche. (Ebend. 1730. f. 5. B. in 8.) Walchs (des Sohnes) Historie der Ketzereien XI Bände in 8. Leipzig 1763. ff. Millers Einleitung in die Mosheimische Moral 10. Band. Leipzig 1772. in 4.

2) Man kann für das Materielle dieser Geschichte die wichtigsten Stellen der Autoren sammeln und sie als Zeugnisse für die Bildung der Wissenschaft aneinanderreihen. Das ist in der Cramerischen Bearbeitung von Bossuet und noch mehr in der christlichen Kirchengeschichte von Schröckh (45. B. in 8.) geschehen. Die ermüdende Weitläuftigkeit dieser Darstellung hat Stäudlin glücklich zu vermeiden gewußt in seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, 4 Bände, als Fortsetzung der Moral von Michaelis, Göttingen 1799—1825., womit dessen Geschichte der christlichen Moral seit der Wiederauflebung der Wissenschaften, Göttingen 1808., zu verbinden ist. Diese Fundgrube historischer Forschungen ist in neueren Zeiten häufig benützt und auch in dieser Uebersicht fleißig und dankbar zu Rathe gezogen worden.

3) Man kann ferner das Studium dieser Geschichte monographisch betreiben, es sei nun, daß man sie aus einem Autor schöpft (z. B. dem Tertullian, Origenes, Augustin, Chrysostomus), oder daß man die Geschichte einer Lehre durch alle Autoren hindurch führt (z. B. Geschichte der Ehe, des Eidschwurs, der Lehre vom Gebete.). So ist gewissermaßen Plancks trefliche Geschichte der christlichkirchlichen Gesellschaftsverfassung (Hannover 1803. ff. 5. B.) eine dogmatisch-moralische Monographie. Wer in diesem Fache etwas Vorzügliches leisten will, muß nothwendig diesen Weg einschlagen, weil das Universalisiren aus unbestimmten und chaotischen Stoffen leicht hohl und sachleer wird.

De Wette's Geschichte der christlichen Sittenlehre (im zweiten Bande des ganzen Werkes. Erste Hälfte. Berlin 1819. Zweite Hälfte 1821.) macht hiervon eine rühmliche Ausnahme.

4) Endlich kann man sich blos auf eine allgemeine Uebersicht der wichtigsten Schicksale der christlichen Moral einschränken, wie das in der Kirchengeschichte von Henke und Spittler, in der Geschichte der christlichen Sittenlehre aber von Stäudlin in dem Grundrisse derselben (Hannover 1806), und vor ihm schon von Reinhard in seiner Moral geschehen war.

Wir würden uns begnügen können, auf diese Schriften und namentlich auf die allgemeine Geschichte der christlichen Ethik (in de Wette's Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Berlin 1833. S. 52. ff.) zu verweisen, wenn dann nicht eine Lücke in diesem Handbuche offen bliebe, die wir nicht zu entschuldigen wüßten.

§. 10.

I. Entstehung der Sittenlehre Jesu.

Man hat in älteren und neueren Zeiten oft versucht, die Moral Jesu aus dem Plato, aus seiner Verbindung mit den Essenern, Sadducäern und Alexandrinern abzuleiten. Es ist aber der Wahrheit gemäßer, sie als eine Vervollkommnung der Sittenlehre des A. T. zu betrachten, die Jesus aus seinem eigenen heiligen Sinne schöpfte, daher er sie auch mit Recht als eine göttliche Offenbarung verkündigte.

So lang das Christenthum besteht, waren die Gelehrten beständig über die Frage getheilt, ob es von Gott oder von den Menschen komme (Matth. XXI, 25.)? Die Vernunft

der Gläubigen entschied für jene, der dialektische Verstand der Ungläubigen für diese Meinung. Billig fassen wir diesen Gegenstand zuerst von der historischen Seite; denn wenn sich darthun ließe, daß Jesus in den Grundsätzen seiner Religion einem andern Lehrer gefolgt wäre, so würde jeder Streit über ihre Offenbarung von selbst aufhören. Die scheinbarsten Meinungen derer aber, welche einen göttlichen Ursprung seiner Gedanken läugnen, sind folgende:

1) Jesus habe den Plato gelesen, und die Lehren dieses griechischen Philosophen in ein palästinensisches Gewand gekleidet. Dieses behauptete schon Celsus (*Origenes* contra Celsum I. VI. p. 288. ed. Spencer.). Plato sagte nämlich in seinen Büchern von den Gesetzen, ein Reicher könne kein tugendhafter Mensch sein: *ἀγαθὸν ὄντα διαφερόντως καὶ πλούσιον ὄντα διαφερόντως ἀδύνατον.* Dasselbe lehre auch Jesus (Matth. XIX, 24.). Allein diese Aehnlichkeit ist sehr entfernt; schon Origenes bemerkt, Jesus habe nicht einmal hebräische Gelehrsamkeit besessen, geschweige denn griechische: *γράμματα μηδὲ Ἑλλήνων, μηδὲ Ἑβραίων ἦν μεμαθηκώς.* Findet man daher dennoch eine Aehnlichkeit zwischen dem Systeme Plato's und Jesu, so ist der Grund hievon in einer idealen und geistigen, aber keineswegs in äußerer Verbindung durch Schriften zu suchen, deren Vorhandenseyn in Nazareth zu vermuthen man überall nicht berechtiget ist.

2) Wieder Andere haben behauptet, Jesus habe seine ganze Religionslehre aus dem Umgange mit Essenern geschöpft; welche im südlichen Judäa Therapeuten hießen (*Josephus* de bello Jud. II, 8, 3. *Philo* de vita contemplatiua; opp. ed. Francof. 1691. p. 889. ff. Städlins Geschichte der Sittenlehre Jesu Th. 1. S. 456. fl.) Diese Behauptung ist schon alt: man findet sie bereits bei Prideaux (histoire de Juifs t. IV. S. 116. f.), bei Voltaire (dictionnaire philos. unter *Esséniens*), Friedrich dem Großen; unter den Neueren haben sie Riem u. A. mit großer Zuversicht vertheidigt. Nun ist es zwar gewiß, daß die essenische und christliche Moral Manches gemein haben,

z. B. die Verwerfung blutiger Opfer, die Beschränkung des Eidschwures, die Verachtung des Reichthums und äußeren Cultus, und namentlich ist es merkwürdig, daß der erste Christenverein zu Jerusalem, wie sich aus der Gemeinschaft seiner Güter schließen läßt, viele Essener zu Mitgliedern hatte. Dennoch wissen wir, daß Jesus nie in das südliche Judäa, den eigentlichen Aufenthaltsort der Essener, gekommen ist; er nahm regelmäßig an den Hauptfesten in Jerusalem Theil, was die Essener nicht thaten; er wohnte Hochzeiten und Gastmählern bei, was sich ebenfalls nicht mit ihren Sitten vertrug; er hob den Sabbath auf, den sie streng feierten; er war gütig und nachsichtig gegen Fremde, was von den Essenern nicht gesagt werden konnte. Die Aehnlichkeit des Christianismus mit dem Essenismus liegt daher mehr in dem Nationalen, das sie beide gemein haben, als in der Gemeinschaft einer äußeren Verbindung, die sich historisch durchaus nicht nachweisen läßt. Man vergl. Mosheim de rebus Christianorum ante Constantinum M. S. 51. f. und *Grave* dissertatio de Pythagoreorum et Essenorum disciplina et sodalitiis. Göttingen 1808.

3) Vor einiger Zeit hat Des-Côtes (in s. Schutzschrift für Jesum von Nazareth, Frankfurt 1797.) die Hypothese aufgestellt, daß Jesus ein Schüler der Sadducäer gewesen sei. Seine Gründe sind folgende: Jesus verwarf, wie sie, die Tradition, die grobe Auferstehungslehre und den pharisäischen Prädeterminism (Matth. XVIII, 8. fl.). Allein er widersprach ihnen auch sehr oft (Matth. XVI, 6. XXII, 34.); er glaubte an die Göttlichkeit der Propheten, er lehrte Unsterblichkeit und den Glauben an höhere Geister, und überdieß waren gerade die Sadducäer die heftigsten Verfolger der neuen Religion (Apg. XXIII, 6. f.). Billig wird daher auch diese Meinung als ganz unhaltbar aufgegeben.

4) Viel scheinbarer würde es seyn, die Moral Jesu aus seiner Verbindung mit den Alexandrinern abzuleiten; denn diese bekannten sich zu einem sehr geläuterten Messianism (Apg. XVIII, 25.); in ihren Apokryphen des A. T. wird eine Mo-

ralgelehrt, die der christlichen sehr nahe kommt, und den Leviticus hatten sie, wie Jesus, längstens stillschweigend antiquirt. Allein nach dem N. T. beginnt die Verbindung der Apostel mit den Alexandrinern erst nach der Himmelfahrt Jesu (Apg. VI, 9.); früher ließ sich Jesus mit ihnen in keine Unterredung ein (Joh. XII, 20. welche Stelle, wie Apg. XI, 20. von Hellenisten zu handeln scheint); überhaupt aber ist es sehr zweifelhaft, ob er das Griechische gesprochen, oder nur verstanden habe, da es ausgemacht zu seyn scheint, daß diese Sprache den palästinensischen Juden nur ausnahmsweise bekannt war. Es läßt sich also auch von dieser Seite keine Spur finden, welche zu einiger Wahrscheinlichkeit führte.

5) Besser setzt man daher bei dieser Frage voraus, daß die Seele Jesu, der unsrigen gleich, sich allmälig entwickelt und ausgebildet hat (Luc. II, 52), wie denn die Moral überhaupt bei allen seinen Reden und Handlungen von der psychologischen Bahn der freien Thätigkeit nicht weichen kann, ohne ihre eigene Natur zu verläugnen (Joh. V, 19.). Dieser Weg der intellectuellen Bildung hat ihn aber zuerst zu der Quelle des mosaischen Gesetzes, der Propheten und Psalme geführt (Luc. XXIV, 44.). Mit Moses hatte er das Prinzip der Tugendlehre gemein (5. Mos. XI, 13. vergl. Matth. XXII, 37.); auf ihn bezog er auch die Erweiterungen und Verbesserungen seiner moralischen Vorschriften (Matth. V, 17. ff.). Hiezu kam eigenes Nachdenken, freie Meditation in der Einsamkeit, Erhebung des Gemüthes in den Stunden des Gebetes, ein ausgezeichnet religiöser Geist, der sich durch keine Autorität binden ließ (Matth. XV, 13.), und eine scharfe Urtheilskraft, welche die in seiner Seele lebendige Gottesidee zu allen Handlungen des Lebens herabzog, z. B. Speiseverbote, Händewaschen, Sabbathsfeier. Da nun Gott kräftig in ihm wirkte und lebte, so bezog er alle Regungen seines höchsten Bewußtseyns auf ihn und trug sie mit voller Ueberzeugung als seinen Willen und sein Gebot vor. Es enthält also keinen Widerspruch, daß die Sittengebote Jesu aus seiner reinen Seele geflossen und doch zugleich geoffenbart seien;

vielmehr hängt gerade hievon ihre göttliche Menschlichkeit ab, durch die sie für alle Zeiten ehrwürdig und fruchtbar wurde.

§. 11.

Moral der Apostel.

Ungleich erklärbarer ist die weitere Entwickelung dieser moralischen Lehren in den Seelen der Apostel, da sie von Jesu durch Grundsätze und Beispiel gebildet, durch seine letzten Schicksale zum Himmel erhoben und von einem höheren Geiste geleitet wurden. Dabei läßt sich indessen nicht läugnen, daß sie, bei aller Einheit der Grundsätze, doch zuweilen in den Maximen abweichen, nicht selten Spuren des jüdischen Messianism, des Dualism und Pharisäism verrathen und über die Sittlichkeit einzelner Handlungen mit einer Individualität urtheilen, welche häufige Mißverständnisse veranlaßt hat.

Die Apostel Jesu haben bekanntlich an den Grundsätzen seiner Moral nichts geändert; vielmehr lehren sie einmüthig, das Wesen des Christenthums bestehe in einer sittlichen Denk- und Handlungsweise nach seinem Beispiele (1. Kor. VI, 9. 1. Petri I, 4. fl.). Eben so unbescholten und tadellos war ihr Lebenswandel; selbst ihre Feinde mußten ihren Tugenden Gerechtigkeit widerfahren lassen. Endlich haben sie das mit ihrem großen Lehrer gemein, daß sie auch ihren Unterricht als von Gott eingegeben und geoffenbart betrachtet wissen wollen (Apg. XV, 28. 1. Kor. II, 10. Ephes. III, 5.). Wie sehr es ihnen mit dieser Behauptung Ernst war, sehen wir aus einer bestimmten und ausdrucksvollen Stelle (1. Thess. II, 13.). Es entsteht nur die Frage: wie sie zu dieser Ueber-

zeugung kamen? Wir beantworten sie, den Bedürfnissen unserer Wissenschaft gemäß, aus psychologischen Gründen also:

1) Von Jesu sprachen sie einmüthig mit der größten Ehrfurcht. Es hatte sie aber schon ihr großer Lehrer daran gewöhnt, vernünftige und religiöse Gedanken als göttliche zu betrachten (Matth. XVI, 17. Joh. V, 19.). Da sie nun die Lehre ihres großen Meisters für göttlich hielten, so behaupteten sie das auch von der ihrigen, insofern sie mit der seinigen zusammenstimmte.

2) Die Entfernung Jesu von der Erde wird zwar, was die äußere Erscheinung betrifft, von den Evangelisten verschieden berichtet. An der Sache selbst aber zweifelte kein Apostel; einmüthig suchten sie ihren vollendeten Lehrer im Himmel; er steht nun als ein reines Ideal der Weisheit und Tugend vor ihrer Seele und macht durch das in ihm wohnende Wort Gottes mit ihm ein Wesen aus. Im Geiste Jesu denken, war ihnen folglich gleichbedeutend mit göttlich denken, oder sich des göttlichen Sinnes bemächtigen, welches auch das Wesen jeder Offenbarung ist.

3) Jesus hatte nach seiner tiefen Einsicht in die moralische Weltregierung Gottes seinen Schülern den göttlichen Geist versprochen (Joh. XV, 26.). Mit Recht glaubten sie dieser Verheisung und überzeugten sich durch die That, daß ihnen Gott in der weiteren Erkenntniß der Wahrheit beistehe. So war es natürlich, daß die Aussprüche eines erleuchteten Gewissens mit dem Glauben an die Gemeinschaft des göttlichen Geistes in ihrer Seele unmerklich zusammenflossen (Röm. VIII, 26.).

4) Ueberhaupt wird nach der religiösen Weltansicht der Apostel jedem Glaubigen die Erleuchtung durch den Geist Gottes zugeschrieben (1. Joh. IV, 2.). Johannes und Paulus behaupten das sogar von dem größeren Theile ihrer Gemeinden (1. Theß. IV, 9. 1. Joh. II, 20.) und räumen ihnen daher ein Urtheil über ihre eigenen Schriften ein (1. Joh. IV, 1.). Aus diesen Bemerkungen zusammengenommen wird es klar genug, wie die Apostel ihre moralischen Belehrungen

als göttliche Offenbarung ansehen konnten und als solche geachtet wissen wollten. Bei dieser innigen Ueberzeugung gereicht es ihnen zur großen Ehre, daß sie keinen ihrer Schüler zum Glauben zwangen, sondern vielmehr überall zur freien Prüfung ermunterten (Röm. XII, 2. 1. Theff. V, 21.). In der That dürfen wir auch bei dem Gebrauche ihrer Schriften auf eigenes Denken und Urtheilen nicht Verzicht leisten. Es ist nämlich

1) gewiß, daß sie in einzelnen Sittenvorschriften von einander abweichen. So läugnet der Verfasser des Briefes an die Hebräer die Möglichkeit der Besserung eines Gefallenen (VI, 4. f.); Petrus hingegen spricht noch von einer Erlösung aus der Unterwelt (1. Petr. IV, 6.). Paulus bedient sich des Eidschwures unbedenklich (Röm. IX, 1.), Jakobus aber verwirft ihn geradezu (Jacob. V, 12.), wie das Jesus selbst gethan hatte (Matth. V, 34.). Der eigentliche Standpunkt dieses Conflictes wird unten besprochen werden. Diese Verschiedenheit tritt in den Schriften der Juden= und Heidenapostel gleich unverkennbar hervor.

2) Eben so unläugbar ist es, daß sich in ihren moralischen Systemen Spuren ihrer früheren Erziehung finden. So lehren sie fast alle einen dogmatischen Dualism, indem sie die Weltregierung zwischen Gott und dem Satan theilen (Ephes. II, 2. VI, 12. 1. Petr. V, 8.). Besonders nachdrücklich spricht Paulus von einem moralischen Dualism, welcher darin bestehet, daß man die Materie als den Sitz des Bösen, den Geist aber als die Quelle des Guten betrachtet (Röm. VII, 18—20. Gal. V, 17.); daher denn auch seine Ermahnung, die Sinnlichkeit zu kreuzigen und zu tödten (V. 24.). Diese Ansicht ist offenbar ein Rest des chaldäischen Dualism, der in der Moral lange Zeit geherrscht und die wahre Besserung erschwert hat. Es wird auch dieser Gegenstand unten in genauere Erwägung gezogen werden.

3) Eine Folge hievon ist die unverkennbare Individualität sittlicher Maximen, die man nicht ohne Vorsicht und Modification in das System einer allgemeinver=

bindlichen Moral aufnehmen darf. — Hieher gehört die unbeschränkte Anpreisung des Glaubens (Röm. III, 28.), welche schon Jakobus genauer bestimmt (Jak. II, 20.), das Verbot aller Rechtsstreite (I. Kor. VI, 2.), die Empfehlung des Cölibates (I. Kor. VII, 8. 26.) und der einmaligen Ehe der Bischöffe (1. Tim. III, 2.). In der That hat man auch im Leben von diesen Sittenregeln wenig Kenntniß genommen, wie sich das in der weiteren Entwickelung der Geschichte unserer Disciplin deutlich genug ergeben wird.

Man vergl. die schöne Parallele zwischen Sokrates und Jesus bei Rousseau in s. Oeuvres ed. des Deux Ponts t. IX, S. 99. f. Bergers moralische Einleitung in das N. T. Th. II, S. 288. f. Th. IV, Leipzig 1801. Meyers Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes. Altona, 1801. Kaisers biblische Moral. Erlangen 1821.

§. 12.

II. Ausbildung der christlichen Moral.

a) Unter den griechischen Kirchenvätern.

Aus den Schriften und mündlichen Vorträgen der Apostel ging die Moral Jesu in die Briefe der apostolischen Väter über, unter welchen sich besonders Clemens von Rom und Ignatius auszeichnen. Unmittelbar auf sie folgen die Kirchenväter, Justin der Märtyrer, Athenagoras, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Basilius der Große und Chrysostomus. In ihren Schriften wird zwar die Moral der Häretiker, namentlich der Nazarener, Gnostiker, Enkratiten, Montanisten und Manichäer häufig bestritten; doch waren sie noch keineswegs darauf bedacht, ihren eigenen Systemen eine wissenschaftliche Gestalt zu geben.

Unter den apostolischen Vätern versteht man bekanntlich die Schüler und Zeitgenossen der Apostel, deren Werke Clericus in zwei Bänden (Amsterdam 1724. Fol.) herausgegeben hat. Zu ihnen gehören Barnabas, Hermas, Clemens von Rom, Ignatius und Polykarpus. Vom Barnabas, dem Freunde des Paulus, ist ein, jedoch vom Eusebius für unächt erklärter Brief vorhanden, welcher einzelne gute Sittenregeln enthält; er geht sehr in das Einzelne und verbietet namentlich das Abtreiben der Frucht als eine *φθορὰ τοῦ πλάσματος τοῦ θεοῦ*. Der Saame des Chiliasmus ist reichlich in dieser kleinen Schrift ausgestreut und giebt ihrer Moral eine eigenthümliche Richtung. Hermas († J. 80.) soll ein Freund des Paulus (Röm. XVI, 14.) gewesen seyn. Wir haben von ihm ein kleines Buch unter dem Titel, der Hirte (*ποιμὴν*), welches Visionen und Gebote enthält. Seine Sittenlehre ist rein, doch findet man schon bei ihm den Satz: man dürfe sich zwar von einer ehebrecherischen Frau scheiden, aber nicht heirathen, so lang sie lebe. Paulus selbst hatte, den Rigorism der Moral Jesu steigernd, schon etwas Aehnliches gelehrt. (m. Abhandlung über das eheliche Leben der ersten Christen in der Fortbildung des Christenthums B. II, 2te Ausg. S. 381. f.). Clemens von Rom (J. 83.) soll derjenige gewesen seyn, dessen Paulus (Phil. IV, 3.) gedenkt. Es wird ihm ein Brief an die Korinther zugeschrieben, welcher namentlich dem zweiten Geschlechte Ruhe, Keuschheit und Häuslichkeit empfiehlt, und die Freuden der himmlischen Liebe mit Begeisterung schildert. Von Ignatius, Bischoff zu Smyrna (J. 107.), haben wir sechs Briefe an verschiedene Gemeinden und an Polykarpus; die übrigen werden für unächt gehalten. Er führt die Briefe Pauli und Johannis häufig an; auch findet man bei ihm zuerst die Anordnung, daß die Ehe mit Vorwissen des Bischoffes geschlossen werden müsse, wovon unten in der Lehre von der Trauung die Rede seyn wird. Zu den apostolischen Traditionen rechnet man

1) die *Διδαχὰς τῶν ἀποστόλων*, oder apostolischen Constitutionen, die dem Clemens von Rom zugeschrieben werden, auch in der That apostolische Verfügungen enthalten, aber nach ihrer jetzigen Gestalt nicht über das vierte Jahrhundert hinausreichen. Sie liefern in acht Büchern eine bedeutende Anzahl sittlicher Vorschriften, größtentheils im Geiste Pauli; die zweite Ehe erlauben sie, die dritte mißbilligen sie, und die vierte nennen sie offenbare Unzucht. In der griechischen Kirche ist die Tetartogamie noch jetzt unzulässig.

2) Die *Κανόνες τῶν ἀποστόλων*, eine Sammlung von Synodalverordnungen über die Sitten der Christen, wahrscheinlich aus dem dritten, (nach Eichhorns Kirchenrecht. Göttingen 1831. B. I, S. 92. sogar erst dem fünften) Jahrhunderte, bezieht sich auf die Unordnungen, welche damals unter der Geistlichkeit eingerissen waren. Unter den griechischen Kirchenvätern steht Justin der Märtyrer aus Neapolis in Samarien (J. 140.) oben an. Er war vorher ein Platoniker und suchte die Grundsätze dieser Schule auch in seinen Schriften mit dem Christenthume zu vereinigen. In seinen beiden Apologien desselben kommen viele moralische Bemerkungen vor. Er vertheidigt hier die Freiheit des Menschen gegen die Fatalisten, und nennt sie ein Vermögen, selbstthätig das Gute, oder Böse zu thun. Die Vernunft ist ihm göttlichen Ursprungs; Jesus hatte den Logos, wie Sokrates, Plato und Heraklit, nur in einem reichern Maaße; daher auch seine Lehre vollkommener ist, als die Systeme der griechischen Philosophen. Den Selbstmord mißbilligt er, selbst da, wo die Christen alle Schrecken des Märtyrertodes erwarteten; denn gerade durch diese Standhaftigkeit werde Gott geehrt und das Christenthum ausgebreitet. Ueber den Geschlechtstrieb und die Ehe dachte er dualistisch, und billigte sogar die Entmannung als eine Stufe zur Heiligkeit: auch findet sich bei ihm ein Beispiel von Ehescheidung wegen grober Unsittlichkeit des Mannes, das von der Kirche zu Rom damals noch nicht gemißbilligt worden war. Athenagoras,

sonst ein athenischer Philosoph (J. 177.), lebte unter dem Kaiser Aurel Antonin, an den er eine *legatio pro Christianis*, oder eine Apologie ihres Glaubens gerichtet hat. Seine Grundsätze sind platonisch; er handelt ausführlich von der Bestimmung des Menschen zu einer höheren Vollkommenheit, die er in einem unbegrenzten Wirken und Genießen sucht; daher vertheidigt er auch die Auferstehung des Körpers, weil ohne ihn der Mensch nicht belohnt und bestraft werden könnte. Den Geschlechtstrieb unterwarf er einer strengen Leitung; er verbot zwar die Ehe nicht, ließ aber nur die Monogamie zu, mißbilligte die zweite Ehe (als eine εὐπρεπὴς μοιχεία, legitima intemperantia, wie *Valer. Max.* II, 1, 3.), die Geschlechtsvereinigung nach der Conception und die Theilnahme an den öffentlichen Schauspielen. Irenäus, ein Schüler Polykarps, und durch ihn des Evangelisten Johannes, lebte (J. 160.) in Vorderasien, dann als Bischof zu Lyon in Frankreich. Seine Schrift *aduersus haereses* ist ursprünglich griechisch geschrieben und erst zu Augustins Zeiten schlecht in die lateinische Sprache übersetzt worden. Er ist ein großer Vertheidiger der Tradition, die er der mündlichen Lehre der Apostel an die Seite stellt; dem Menschen räumet er Freiheit (liberum arbitrium) ein, um durch ihren rechten Gebrauch Gott ähnlich zu werden; Gott mußte den Menschen unvollkommen schaffen, damit er sich seinem Bilde immer mehr nähern könne; die Ehescheidung hielt Irenäus für zuläßig, jedoch nur in außerordentlichen Fällen. Sonst ist seine Schrift mehr dogmatisch-polemischen Inhaltes. Wichtiger für die Moral ist Clemens, ein Katechet zu Alexandrien (J. 202—220.). Wir haben von ihm drei Schriften: eine *admonitio ad gentes*, den *paedagogus* und *stromata*. In der ersten zeigt er den Vorzug christlicher Geheimnisse vor den heidnischen Mysterien. Die zweite ist ein Elementarunterricht in der christlichen Tugend, der zuerst von dem sittlichen Leben überhaupt, dann von der Moral Jesu und zuletzt von einzelnen Pflichten handelt, und sehr specielle Bemerkungen über das

Spiel, die Schauspiele, den Schlaf, Putz und den Gebrauch der Bäder enthält. Die dritte Schrift verbreitet sich über die Gnosis, oder Zusammenstimmung des Christenthums mit der höheren Philosophie. Hier kommt nun ausführlich die Lehre vom Sittengesetze, der Tugend und dem höchsten Gute zur Sprache. Er bauet Alles auf die Verbindung der Menschen mit Gott durch den Logos, der von jeher unter ihnen gewirkt und besonders durch Jesum sich thätig bewiesen habe. Sein Tugendprincip ist daher ein vernünftiges Handeln zur Bewirkung der Aehnlichkeit mit Gott durch Jesum. Hieraus leitet er sehr specielle Vorschriften ab: z. B. für die Gastmäler, für den Gebrauch des Weines, den er nur Männern und Greisen gestattet, für den Gebrauch der Schminke und der falschen Haare, die er beide verwirft, für den Gebrauch der Spiegel, der Hunde und Papageien, die er namentlich dem zweiten Geschlechte verbietet, für den Schlaf, unter welcher Rubrik er die lange Ruhe und weiche Polster untersagt. Den Eid läßt er, wie Plato, nur in seltenen Fällen zu. Zum Schlusse entwirft er das Bild eines wahren Weisen, nach dem Ideale eines Gnostikers, das er mit allen Tugenden schmückt, und giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß auch das Christenthum verbessert werden könne. Wir machen noch auf eine interessante Stelle aufmerksam, in welcher dieser Kirchenvater die Lehre von dem Geschlechtstriebe behandelt (Stromata l. III. in den opp. ed. Colon. 1688. p. 426. ff.). Clemens ist von dem Vorwurfe des Mysticism nicht frei; seine Schreibart ist gedankenreich, aber dunkel; für die Philosophie des Christenthumes aber sind seine Schriften von großer Wichtigkeit. In dem ersten Bande einer merkwürdigen Schrift (Essai historique sur l'école d'Alexandrie par J. Matter. Paris 1820) finden sich über ihn und den folgenden Sittenlehrer beachtenswerthe Nachweisungen. Origenes († J. 253.), sein Schüler und Nachfolger war, wie er, ein Platoniker, mystisch und doch freimüthig. Seine wichtigsten Schriften für die Moral sind acht Bücher gegen den Celsus (übersetzt von Mosheim), der in der zweiten Hälfte des anderen Jahr-

hunderts lebte: und *de principiis*, ein Fragment, welches seine Theorie von der moralischen Schriftauslegung enthält. Er ging hier von dem Grundsatze aus, daß sich Gott dem Menschen im Allgemeinen durch Natur und Vernunft, dann insbesondere durch Moses und Jesus geoffenbaret habe. Nun komme aber in der Schrift, namentlich im A. T., vieles Unsittliche vor; man müsse daher diese Stellen so erklären, daß sie mit der Vernunft zusammenstimmen. Wenn es z. B. heise, Loth habe seine Tochter beschlafen, so bedeute das so viel, Loth sei die Vernunft, seine Tochter aber der Stolz und die Ruhmbegierde, die er besiegt habe. Diesen Voraussetzungen gemäß lehrt Origenes viel Trefliches von der Freiheit, von dem höchsten Gute und dem Wesen der Tugend, aber auch viel Sonderbares, z. B. von der Vermeidung des Eidschwurs, vom Tyrannenmorde, den er sehr billigt, von dem Gelübde der freiwilligen Keuschheit, dem er sich selbst bis zur Unfreiwilligkeit ergab. In m. Fortbildung des Christenthumes (Ausg. II, B. II, S. 118. fl.) ist diesem Gegenstande eine eigene Abhandlung gewidmet. Vorzüglich wichtig ist die kleine Schrift dieses Kirchenvaters vom Gebete (περὶ εὐχῆς. Ed. *Reading*. London 1728. in 8.), welche wohl wieder abgedruckt zu werden verdiente. Basilius der Große († J. 378. als Bischof zu Cäsarea) hat viele Homilien, besonders aber 24. *conciones morales* hinterlassen, welche von einzelnen Tugenden in einer sehr blühenden Sprache handeln. Eigen ist ihm die Empfehlung eines stillen, melancholischen Blickes und einer nachlässigen Kleidung (ἐσθὴς ῥυπῶσα), als des Merkmales eines wahren Christen; auch gieng er in dem Verbote der Rechtsstreite sehr weit. Man kann seine Vorträge, namentlich für einzelne Pflichten und Lehren (z. B. Neid, Zorn, Fasten) als brauchbare Quellen benützen. Noch berühmter ist Chrysostomus, Bischof zu Antiochien und Constantinopel, der unter dem Kaiser Arcadius (J. 407.) im Exil starb. Seine zahlreichen Homilien sind zunächst nur interessant für die Kanzelberedtsamkeit, ob man schon in unseren Tagen das

nicht in ihnen finden wird, was man sucht; indessen haben sie doch, außer dem oft langweiligen, exegetischen Theile, auch einen moralischen, der von einzelnen Tugenden im größten Detail handelt, z. B. von dem Umgange mit Schauspielerinnen. Auch stellt er hier, wie die Stoiker thaten, einzelne Paradoxien auf, die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu reitzen, z. B. die Tugend sei leicht; es sei viel schwerer, ein Bösewicht zu seyn, als ein Rechtschaffener; die göttliche Würde Jesu sei schon aus der Vernunft gewiß. Tadelnswürdig ist sein unbedingtes Lob der Patriarchen und ihrer Handlungen (z. B. des Abraham zu Gerar), und sein übertriebenes Verbot der Zinsen. Ein Schüler von ihm, Isidor von Pelusium (J. 430.) hat in seinen Briefen, die zuerst vollständig zu Paris (1638.) erschienen, einzelne moralische Lehren glücklich behandelt, so wie Theodoret, Bischof zu Antiochien (J. 430.), wegen seiner zehn Reden über die Vorsehung, als moralische Weltordnung, und Cyrill von Alexandrien (J. 412.) wegen seiner zehn Bücher gegen den Kaiser Julian als Vertheidiger der christlichen Moral nicht übersehen werden darf.

Wir können diese Bemerkungen nicht schließen, ohne noch Einiges über die Sittenlehre der Häretiker dieses Zeitraumes hinzuzufügen. Zuerst gedenken wir der Nazarener, oder Schamschäer, die das mosaische Gesetz auch im Christenthume beibehielten, die Beschneidung und das Passah als göttliche Anordnungen feierten und eben daher auch die freie, paulinische Lehrart verwarfen. Auf sie folgten bald die Gnostiker, die sich in der Moral zum Dualism bekannten, den Körper zu schwächen suchten, das Fleischessen, Weintrinken und die Ehe verboten und überall darauf antrugen, sich durch freie Herrschaft der Vernunft von der Materie und ihrem vermeinten Urheber, dem Demiurg, loszureißen. Aus diesem Grunde gab Saturnin Jesu einen Scheinkörper, empfahl Basilides, der erste christliche Quietist, ein geheimnißvolles Stillschweigen, erlaubte Karpokrates das größte Uebermaaß der Lust, um durch den Gegensatz desto schneller zum Geiste

zurückzukehren, während Valentin dafür die Seelen der Wollüstigen in diesem gefährlichen Taumel untergehen ließ. In der Fortbildung des Christenthumes ist das gnostische System in zwei Abhandlungen (B. II. S. 66. f.) besprochen. Aus der Schule der Gnostiker ging Tatian, der Syrer, ein Schüler Justins, des Märtyrers (J. 172.), hervor, der Stifter der Enkratiten, welche den Schöpfer tadelten, daß er den Menschen durch den Beischlaf entstehen lasse, die Ehe verwarfen und sich selbst im Abendmahle, statt des Weins, des Wassers bedienten. Noch strenger war Montanus (J. 174. f.), der, mit Ausnahme seiner begeisterten Beischläferinnen, alles Unheilige aus der Kirche verwies, ein strenges Fasten verordnete, und die Moral des N. T. für gemein und unvollständig erklärte. Am entschiedensten erklärte sich Manes († J. 277.) zu dem Princip des Dualismus; er nahm zwei Seelen an, eine vernünftige, die von Gott komme, und eine sinnliche, die vom Teufel stamme. Er schrieb daher seinen Schülern folgende Hauptpflichten vor: 1) Pflichten des Mundes (signaculum *oris*), nämlich Enthaltung vom A. T., von Fleischspeisen und sinnlichen Vergnügungen; 2) Pflichten der Hand (signaculum *manus*), nämlich Enthaltung von aller Arbeit, von der Zerstörung der Pflanzen und Thiere, und eine freiwillige Armuth; 3) Pflichten des Schooßes (signaculum *sinus*), Ehelosigkeit und gänzliche Verzichtleistung auf Geschlechtslust. Gerade durch diese Ueberspannung hat sich die Secte der Manichäer eine geraume Zeit in Ansehen erhalten. Mosheim in seinem trefflichen Buche de rebus Christianorum ante Constantinum magnum (Helmstädt 1753. in 4. S. 755. f. vergl. m. Fortbildung d. Chr. B. II, S. 143. fl.) hat die Hauptschrift von Beausobre über den Manichäism bereits mannichfach berichtigt. Dennoch verdiente dieser für die Moral hochwichtige Gegenstand nochmals mit deutscher Kritik und Gründlichkeit bearbeitet zu werden. Erst dann, wenn man sich in der moralischen Weltordnung Gottes über die dualistischen Personificationen des Verstandes erhoben hat, sieht man Licht und Klarheit. *Cellier* apologie

de la morale des pères de l'église. Paris 1718. und sein Gegner *Barbeyrac* traité de la morale des pères de l'église. Amsterdam 1728. in Verbindung mit Münschers Handbuch der christlichen Dogmengeschichte Th. I. — IV. zweiter Auflage. Marburg 1802 — 1809., gehören noch wesentlich zur Literatur dieses Abschnittes.

§. 13.

b) Unter den lateinischen Kirchenvätern.

Weniger transscendirend und bilderreich ist die christliche Sittenlehre von den Vätern der abendländischen Kirche bearbeitet worden; namentlich von Tertullian, Cyprian, Minucius Felix, Lactanz, Augustin, Ambrosius, Hieronymus, Leo und Gregor dem Großen. Der Streit mit den Manichäern, Pelagianern, und Semipelagianern klärte viele dunkle Lehren der Moral auf, und die sich mit jedem Concil häufende Anzahl von Sittenvorschriften hatte auch auf die Cultur des Volkes entschiedenen Einfluß.

Unter den lateinischen Kirchenvätern steht Tertullian, Presbyter zu Karthago (J. 186 — 220.) oben an. Er war der Sohn eines heidnischen Centurio, studierte die Rechte, wandte sich dann zum Studium unserer heiligen Schriften und wurde einer der gründlichsten Theologen seiner Zeit. Seine Hauptschriften für die Moral sind: *de poenitentia: de oratione: de monogamia: de spectaculis: de cultu feminarum: de virginibus velandis.* Als ein guter Jurist hielt er den positiven Willen des Weltregenten für das Princip aller Moral, über das man nicht weiter klügeln und vernünfteln dürfe; doch nahm er in der Offenbarung

gewisse Stufen an, das A. T., das N. T. und die fortdauernde Stimme des Paraklet, der die bestehenden Vorschriften verbessere und sie der Vollkommenheit näher bringe. Den Grund des Bösen leitete er von der Sünde des Urmenschen ab, welche die Seelen aller seiner Nachkommen zerrüttet und verdorben habe. Die Abgötterei erklärte er für die höchste Sünde; kein Christ soll sich zur Ehre des Kaisers bekränzen, keiner Soldat werden, keiner Kampf- und Schauspiele besuchen. Tertullian war verheirathet, verwarf aber die zweite Ehe, drang auf die Verschleierung der Jungfrauen und der Weiber, und empfahl Fasten, Gebet und Märtyrerthum als kräftige Mittel der Heiligung. Als Montanist gehörte er wenigstens zu den Schismatikern, trennte sich aber von der herrschenden Kirche nicht. Sein Styl ist rauh, wie seine Philosophie; aber einzelne seiner Sentenzen bringen, wie Schlagworte, durch alle Jahrhunderte hindurch: z. B. was nicht Wahrheit ist, ist Ketzerei, wäre es auch alte Gewohnheit (*de virginibus velandis* c. 1.): man muß die Wahrheit suchen, daß man sie finde und glaube, an der gefundenen aber festhalten, daß man nicht ewig suche (de praescript. adv. haeret. c. 10.). Neander über den Geist des Tertullianus. Berlin 1825. ist hier vorzugsweise zu vergleichen. Cyprian, Bischof zu Karthago (J. 248—258.), war ein Schüler Tertullians und wiederholte nur seine Grundsätze, schrieb aber besser, sanfter und fließender, als sein rauher Lehrer. Die Monarchie der abendländischen Kirche hat an ihm eine große Stütze; für unsere Wissenschaften sind seine kleinen Schriften de zelo et liuore, und de oratione dominica die wichtigsten. Um diese Zeit lebte Minucius Felix, ein römischer Rechtsgelehrter, von dem wir einen Dialog unter dem Namen, ***Octavius***, haben; er enthält eine beredte Apologie des christlichen Deismus und gewissermaßen auch der christlichen Tugendlehre gegen den heidnischen Skeptiker Cäcilius, doch ist er von abergläubischen Ansichten nicht ganz frei. Viel berühmter, als er, ist Lactantius, zuerst Lehrer der lateinischen Rhetorik

zu Nicomedien in Bithynien, dann Privatlehrer des Crispus, eines Sohnes von Constantin dem Großen († J. 325.). Sein Buch unter dem Titel *institutiones diuinae*, ist in Rücksicht auf Styl und Inhalt eine der ausgezeichnetsten Schriften in der ganzen Patristik. Der Hauptgedanke desselben ist folgender: die Weisheit ist die Lehre von dem höchsten Gute; dieses finden wir nur in Gott und seiner Verehrung nach der Lehre Jesu. Die christliche Religion enthält also die einzig wahre Philosophie. In seiner Abhandlung vom seligen Leben wird der moralische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele viel klarer und deutlicher vorgetragen, als von Kant, der ihn zuerst gefunden haben sollte. Im Laufe der Untersuchung des Hauptgegenstandes kommt Lactanz auch auf einzelne moralische Lehren, z. B. vom Ehebruche, von den Schauspielen, von den Reisen in fremde Länder. Sein vorzügliches Bestreben ist indessen immer darauf gerichtet, zu zeigen, daß keine Weisheit der griechischen und römischen Philosophie mit der des N. T. verglichen werden könne. Man muß es sehr bedauern, daß ein so ausgezeichneter Denker durch chiliastische Träumereien und eine unbegreifliche Einfalt des Glaubens an neugeschmiedete Weissagungen der Sibylle von Christus seinen Gegnern so große Blößen gegeben hat. Einer der fruchtbarsten und einflußreichsten Kirchenväter ist Augustinus (geb. J. 354. † 430.), Bischoff zu Hippo im jetzigen Algier. Er war in seiner Jugend ein Epikureer, wurde dann ein eifriger Manichäer, hierauf Lehrer der Rhetorik zu Rom und Mailand, wo ihn Ambrosius bekehrte und in den Schoos der katholischen Kirche zurückführte. Er hat von seinen Verirrungen in seinen Confessionen und Retractationen ausführlich gehandelt; sie waren sehr groß, und erklären, nach seinem Uebergange zur Gnade, die Ueberspannung und religiöse Bizarrerie des Charakters, der, von einem Extreme zum andern geworfen, nur schwer und langsam auf die gerade Bahn der Weisheit zurückkehrte (Fortbildung d. Chr. B. II, S. 205. ff.). Sein moralisches System ist nirgends im Zusammenhange von ihm vorgetragen, sondern steht in vielen

Schriften vereinzelt; doch sind die wichtigsten, enchiridion ad Laurentium: de ciuitate Dei, de moribus Manichaeorum und de moribus ecclesiae catholicae. Er war ein strenger Supernaturalist und nicht ohne Scharfsinn; seine Sprachkenntnisse waren beschränkt und das Hebräische verstand er gar nicht, daher seine Exegese nur einen homiletisch-pragmatischen Werth hat; aber Aristoteles und Cicero waren ihm desto geläufiger, und da er mit seiner Gelehrsamkeit eine fleißige Menschenbeobachtung verband, so wußte er seinen Schriften ein Interesse zu geben, welches durch persönliche Achtung noch verstärkt wurde. Folgende Ideen enthalten den Inbegriff seines Moralsystems: die Tugend ist nichts Anderes, als Liebe zu Gott, denn in ihm findet sich das höchste Gut, Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit. Nun sucht aber jeder Mensch das Gute, selbst der Sünder; es giebt daher kein Böses ohne Gutes, und das Böse ist nur eine Verminderung des Guten. Der sinnliche Mensch will indessen nur das sinnliche Gute, er bedarf also des Beistandes der göttlichen Gnade, wenn er wahrhaft frei werden und Gott von ganzem Herzen lieben soll. Gott hat aber von Ewigkeit beschlossen, und vorher bestimmt, wem er die Gnade geben und wem er sie versagen will. Den Selbstmord hielt Augustin in keinem Falle für erlaubt. Regulus unter seinen Martern ist ihm weit größer und ehrwürdiger, als Lucretia und Cato. Die Ehe ist ihm nichts Böses, auch die zweite und dritte nicht, doch ist der Cälibat besser und Gott wohlgefälliger. Jedes unrechtmäßig erworbene Gut muß wieder erstattet werden, denn Niemand besitzt die Erdengüter mit Recht, als der Tugendhafte (ep. 103.). Wiggers in seinem Versuche einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus (Berlin 1821.) hat das Studium dieses Kirchenvaters seinen Lesern durch klare und vorurtheilsfreie Ansichten sehr erleichtert (m. Fortbildung d. Chr. B. II, S. 205. ff.). Ein Zeitgenosse Augustins ist Ambrosius, zuerst kaiserlicher Statthalter, dann Bischof zu Mailand († J. 397.). Seine Hauptschrift *de officiis* ist dem Cicero nachgebildet und von Einigen eine

Bergpredigt über ihn genannt worden. Da, wo der römische Philosoph für das Recht entscheidet, spricht Ambrosius für die christliche Pflicht. Er ist z. B. der Meinung, daß der Richter, welcher ein Todesurtheil ausspricht, sich des Abendmahls enthalten müsse, gleich, als ob er etwas Böses gethan hätte. Eben so verwirft er die Zinsen und empfiehlt die Jungfrauschaft als eine der höchsten Tugenden. An exegetischen und theologischen Kenntnissen gebrach es dem Ambrosius sehr; es ist mehr der gesunde und praktische Verstand, als eine tiefe Kenntniß der Religion, die aus seinen Schriften hervorleuchtet. Der Cönobite Hieronymus starb (J. 420.) zu Bethlehem im hohen Alter, nachdem er lang ein irrendes Leben geführt und jedes Kirchenamt ausgeschlagen hatte. Er ist berühmter als Exeget, Polemiker und Historiker, wie als Moralist; doch finden sich in seinen Briefen, besonders in den an seine Freundin Paula gerichteten, viele treffliche Ideen. Er leugnete ausdrücklich gegen Augustin, daß die menschliche Natur böse sei; den Cälibat vertheidigte er; die Nonnen nannte er sogar Bräute, und ihre Mütter Schwiegermütter Christi; das Fleischessen und Weintrinken hielt er für unerlaubt; den Selbstmord ließ er in dem einzigen Falle zu, wo die Keuschheit Gefahr läuft. Seine Schreibart ist gut, aber heftig, bitter und voll Sarkasmen; selbst von Paulus sagt er, er sei bisweilen mit seinen thörichten Galatern bethört worden. Leo, der Große, Bischof zu Rom († J. 461.) ist in der Moral durch seine Briefe und Sermonen bekannt; er billigt in den letzten schon die Lebensstrafen der Häretiker und hat den Grund zur Hierarchie der römischen Päpste gelegt. Einer seiner Nachfolger, Gregor, der Große († J. 590.), hat in seinen Expositionen des Buches Hiob eine breite und langweilige Moral vorgetragen, und ist wichtiger für die Geschichte der Dogmen und der Homiletik, als auf dem Gebiete unserer Wissenschaft.

Wir kommen auf die Moral der Häretiker, unter welchen in der abendländischen Kirche die Pelagianer und Semipelagianer die merkwürdigsten sind. Pelagius,

ein brittischer Mönch zu Anfange des fünften Jahrhunderts, trug nämlich folgende vier Sätze vor, welche für die Moral von den entschiedensten Folgen waren: 1) die Sünde Adams kann auf die Nachkommen nicht fortgepflanzt werden, weil ihre Seelen nicht von ihm, sondern von Gott kommen: 2) der Mensch kann sich, als freies Wesen, selbst bessern, auch ohne das Christenthum: 3) er kann also auch für sich alle Gebote Gottes beobachten, wie ihm dieses in der Schrift oft befohlen wird: 4) die Gnade Gottes kann der Mensch nur durch einen weisen Gebrauch seiner Freiheit verdienen, weil sie nicht unwiderstehlich ist (vergl. Wiggers a. a. O. S. 332. f.). Sein Hauptgegner Augustin hat uns diese Lehren in zwei kleinen Schriften aufbewahrt, *Pelagii* symboli explanatio, und de natura et gratia, welche beide gegen ihn gerichtet sind. In die Fußstapfen des Pelagius trat Cassianus († J. 448. zu Marseille). Durch seine Schrift *collationes patrum* ist er Stifter der Semipelagianer geworden, hat auch noch einige moralische Abhandlungen von Bedeutung geschrieben, z. B. de spiritu gastrimargiae, acediae, superbiae. Er modificirte nämlich die Moral des Pelagius dahin, daß er lehrte: ohne Gott könne der Mensch zwar das Gute nicht thun, auch seine Gnade bei der Besserung nicht entbehren; nur sei es nicht gerade nöthig, daß sie dem menschlichen Willen zuvorkomme, denn sehr oft folge sie ihm und stehe dem Menschen nur im Guten bei. Diese Lehre ist größtentheils in das System der katholischen Kirche übergegangen und auch von Melanchthon und seinen Schülern nicht ohne Beifall vernommen worden.

Wichtig für die Geschichte der Moral sind endlich noch die *canones* synodorum et conciliorum, die sich auf das Leben und Handeln der Christen bezogen. Man findet sie theilweise in mehreren Sammlungen z. B. (Canones sapostolorum. Moguntiae 1525.), dann bei Fuchs in der Bibliothek der Kirchenversammlungen, vollständig aber in den Conciliensammlungen von Harduin, Mansi u. a. Schon Tertullian (aduersus psychicos c. 13.), bemerkt, daß die Versammlungen

der Bischöffe als eine repraesentatio nominis Christiani zu betrachten seien, welches ganz mit den Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechtes zusammenstimmt. So wurde (zwischen d. J. 305—309.) eine Synode zu Elvira in Spanien gehalten, auf der man 86 strenge canones entwarf, z. B. daß die Geistlichen nicht heirathen sollen, daß man einer Geschiedenen das Abendmahl nicht reichen dürfe, so lang der Mann lebt. Man vergl. die Abhandlung hierüber in der theologischen Quartalschrift von Drey, Herbst, Hirscher und Feilmoser Jahrg. 1821. 1. Heft. Tübingen S. 3. ff. 3. Heft. S. 399. ff. über die Synode zu Ancyra nach d. J. 313. Eben so finden wir in den Acten der Concilien zu Nicäa, Ephesus, Chalcedon, Constantinopel, Carthago, am Schlusse immer eine bedeutende Anzahl moralischer Vorschriften über die Ehe, den Selbstmord, gegen die Sklaverei, über das Fasten, den Incest, das Aussetzen der Kinder u. s. w. Diese Gesetze giengen zum Theil in die Novellen und das kanonische Recht über und haben noch jetzt auf die Kirchendisciplin einen bedeutenden Einfluß. Spittler in der Geschichte des kanonischen Rechtes (Halle 1778.) hat von der Wichtigkeit dieser Quellen ausführlich gehandelt.

§. 14.

III) Geschichte der christlichen Moral im Mittelalter.

Seit dem siebenten Jahrhunderte haben mancherlei Ursachen beigetragen, die christliche Tugendlehre in ein wissenschaftliches Gewand zu kleiden und sie von der Kanzel in die Schule einzuführen. Zuerst leiteten Boëthius, Isidor von Hispalis, Johann von Damaskus, Beda der Ehrwürdige und Anselm dialektische Untersuchungen ein; hierauf folgten die

Mystiker, unter welchen sich der latinisirte Dionysius, Bernhard von Clairvaux, Hugo vom H. Victor und Petrarca auszeichnen; beiden gingen die Scholastiker Peter der Lombarde, Alexander Ales, Thomas von Aquin und Bonaventura zur Seite, deren mächtiger Einfluß auf die Moral sich bis auf das funfzehnte Jahrhundert siegreich behauptet hat.

Unter den auf die Scholastik vorbereitenden Autoren nennen wir billig zuerst den Boëthius Severinus, einen römischen Staatsmann, den der König Theodorich (J. 524.) im Kerker erdrosseln ließ. Sein Gedicht de consolatione philosophica ist als ein Meisterstück bekannt und reich an den treflichsten, sittlichen Sentenzen. Schon seine Ansicht der Ewigkeit Gottes, als des vollkommensten Besitzes des höchsten Lebens, beweist es, daß er mehr, als ein abstracter Metaphysiker war. Er hat aber auch die Kategorien und analytica des Aristoteles erklärt und dadurch der scholastischen Methode in weiter Ferne Vorschub gethan. Isidor von Hispalis († J. 636.) ist der gelehrteste Mann des siebenten Jahrhunderts und in der Moral wichtig durch seine libri tres sententiarum (ed. opp. du *Breul.* Colon Agrip. 1617. p. 414. 5.), oder eine Sammlung von Apophthegmen der Väter über die Tugend überhaupt, über die Sünde und das Laster, über die Tugendmittel und einzelne Pflichten. Isidor hat zwar in seinen originibus selbst eine große und ausgebreitete Gelehrsamkeit bewiesen, aber er wollte nicht, daß Andere gelehrt seien; er mißbilligte vielmehr mit Hieronymus und Gregor dem Großen das Lesen der Griechen und Römer, und wollte, man solle sich einzig an die Bibel halten; indessen hat doch sein Buch Veranlassung zu einer ähnlichen Schrift Peters, des Lombarden, gegeben, von dem wir in der Folge sprechen werden. Johannes von Damaskus († J 754.), der Schöpfer der christlichen Dogmatik, hat

gleichfalls ein Werk unter dem Titel, parallelae sacrae, hinterlassen, in welchem die wichtigsten Stellen der Bibel, auch der Kirchenväter und der Profanautoren über moralische Gegenstände gesammelt sind und durch die Verschiedenheit der Ansichten der Dialektik reiche Nahrung darboten. Ein Zeitgenosse von ihm war Beda, der Ehrwürdige († J. 735.) ein brittischer Mönch, der Verfasser vieler historischen und ascetischen Schriften. In der Geschichte der Moral nennen wir seinen Namen wegen der Scintilla patrum, oder einer Menge moralischer Sentenzen aus der Bibel und den Kirchenvätern in achtzig Kapiteln über ethische Gegenstände. Auch diese Anthologie hat Vieles dazu beigetragen, den Forschungsgeist zu wecken, weil sie als loci communes aus verschiedenen Autoren die Denkkraft mannigfaltig in Anspruch nehmen. Reiche Früchte dieser Dialektik findet man in den Schriften des Anselmus, Erzbischoffes von Canterbury (J. 1109.), welcher die ersten Wahrheiten der Religion mit ungemeinem Scharfsinn, aber in einem barbarischen Style bespricht (opp. ed. Gerberon. Paris 1675. Fol.) In das Gebiet der Sittenlehre schlagen von ihm ein, monologium, vel soliloquium: proslogion, vel alloquium: dialogus de libero arbitrio: liber de voluntate Dei, und seine Concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae. Auch in seinem wenig bekannten Tractate de nuptiis consanguineorum erkennt man den Denker; nur ist sein Vortrag dunkel und der Lauf seiner Gedanken ermangelt einer bestimmten Haltung, wie das in der Theologie unvermeidlich ist, wenn man noch auf der Stufe der Verstandesbildung steht und sich zu klaren Vernunftideen nicht erhoben hat.

Eine wichtige Rolle in der Geschichte der Moral spielen die Mystiker. In der Religion versteht man aber unter Mystik die Behauptung einer innigen und unbegreiflichen Verbindung des Menschen mit Gott. Man nennt sie die reine, wenn sie diese Gemeinschaft in einer geistigen Annäherung des Gemüthes an Gott nach den Vorschriften der Vernunft und des Gewissens sucht, und jede Theilnahme

des Gefühles und der Einbildungskraft von ihr ausschließt. Diese Mystik ist christlich (I. Kor. II, 7.), und Plato, Luther, Calvin müssen zu ihren Freunden gerechnet werden. Ihr gegenüber steht die unreine Mystik, die sich in der Erklärung dieser Verbindung auf Bilder und Gefühle beruft, für welche sie Glauben ohne Beweis fordert; Unregelmäßigkeit der Gedanken ist ihr Element, Aberglaube ihre Natur, und durch einen Paroxysm desselben geht sie in Schwärmerei und Fanatismus über. An der Spitze der unreinen Mystiker steht ein Mann, der sich Dionysius, den Areopagiten aus dem apostolischen Zeitalter (Apg. XVII, 34.) nennt. Man wußte aber in den vier ersten Jahrhunderten von seinen Schriften nichts; erst im sechsten nennt man seine hierarchia coelestis und theologia mystica, in der gleich das erste Capitel de caligine diuina handelt, und sich mit pantheistischer Gedankenverwirrung über die Gemeinschaft mit Gott ausspricht. Alle Träumereien der Quietisten des siebzehnten Jahrhunderts findet man schon in diesem Buche, welches Cave dem Presbyter Appollinaris aus dem vierten Jahrhunderte zuschreibt. Gewisser ist es, daß *Johannes Erigena* Scotus es (J. 850.) aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt, und dem Könige Karl dem Kahlen von Frankreich gewidmet hat. Diese Schrift und die Enneaden des Plotin kann man als die Hauptquellen der Mystik dieses Zeitraumes betrachten. Aus beiden scheinet Bernhard von Clairvaux († J. 1153.) fleißig geschöpft zu haben, von dessen ascetischen Verdiensten Luther mit großer Hochachtung spricht. Seine wichtigsten moralischen Schriften sind: de contemtu mundi, de gratia et libero arbitrio, de gradibus humilitatis et superbiae und de diligendo Deo (opp. ed. Mabillon. Paris 1650. 2. Bd. in Fol.). In den quietistischen Streitigkeiten haben sich Bossuet und Fenelon auf seine Autorität berufen, weil seine reine Mystik beiden Achtung gebot. Minder bekannt ist *Hugo Victorinus*, oder Abt im Kloster des heil. Victor zu Paris († J. 1140.), dem wir (opp. Rhotomagi 1650. fol.) eine Reihe interessanter Abhandlungen verdanken,

de statu hominis interioris, de contemplatione, de gradibus charitatis, de differentia peccati mortalis et venialis. Dieser Schriftsteller steht schon auf der Grenze zwischen Mystik und Scholastik. Wir nennen zum Schlusse noch den berühmten Canonicus Petrarca († J. 1374.) wegen seiner Bücher de remediis utriusque fortunae, de vera sapientia, de obedientia et fide uxoria. Sein Vortrag ist classisch und sanft erwärmend für das Herz.

Als Stifter, oder Erstling der Scholastiker, wird bekanntlich Peter, der Lombarde, betrachtet († J. 1164.), der in seinem berühmten Buche, libri tres sententiarum, auch die Moral systematisch behandelt hat. Er nimmt drei theologische Cardinaltugenden an, Glaube, Hofnung, Liebe, und vier eigentlich moralische, Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit, und verbreitet sich über den Unterschied der Todsünde und der erlaßlichen Sünde. Schon er führt den Satz aus, daß es nur eine Tugend gebe, die in der vollkommenen Liebe zu Gott bestehe. Böse nennt er diejenigen Handlungen, welche von Gott und der Seligkeit abweichen und nicht zur Natur des Menschen gehören. Vieles ist hier, scheinbar systematisch, zusammengeworfen, was noch von einem tieferen Geiste durchdrungen werden mußte. Ihm folgte Alexander von Hales († J. 1245.) in seiner großen Summa theologiae, welche auch eine Summa virtutum mit casuistischen Fragen enthält. Man kennt von diesem Weisen ohne Widerspruch (doctor irrefragabilis) das pantheistische Schlagwort: Gott sei ein Cirkel, dessen Mittelpunkt überall, die Peripherie aber nirgends gefunden werde; ein Wort, aus dem wir nur lernen, daß kein Bild in der Natur an das unendliche Wesen Gottes hinanreicht. Ausführlicher, aber minder geistvoll, ist Thomas von Aquin († J. 1274.), der in einer besonderen Abtheilung seiner Summa theologiae von der Freiheit, von den Gesetzen, von dem letzten Zwecke des Menschen, von den Affecten und Tugenden, von den Pflichten in verschiedenen Verhältnissen des Lebens handelt. Ein Zeitgenosse von ihm, Bonaventura, vom Orden der Franciscaner

(† J. 1274.), hat die Lehre von den sieben Cardinaltugenden in einem besonderen Buche abgehandelt. Von nun an theilten sich die Moralisten in verschiedene Classen. Moralisten, oder Summisten nannte man diejenigen, welche dem Thomas von Aquin folgten: Kanonisten hießen diejenigen, welche die sittlichen Vorschriften der Concilien erklärten: Casuisten endlich wurden diejenigen genannt, die sich blos mit Gewissensfällen beschäftigten, wozu die Pönitenzbücher häufig Veranlassung gaben. Hier findet man Erörterungen über die sonderbarsten Fragen: ob sich ein Geistlicher duelliren dürfe, wenn ihn der Richter dazu verurtheile; ob die Ehe mit einer Buhlerin gültig sei; ob ein Hermaphrodit heirathen könne, einen Mann oder eine Frau; ob man eine Ehe durch Briefe schließen könne; ob das Gelübde der Keuschheit weiter gehe, als auf die Unterlassung der Ehe (nach Gerson): ob in der Moral die Probabilität zur Pflicht hinreiche? Diese schwankende, oft schlüpfrige Dialektik war nicht geeignet, ein festes System der Moral zu bilden, oder ein schon vorhandenes unbefangen zu prüfen; Antonin, Erzbischof zu Florenz († J. 1459.), kam ihm am nächsten in seiner Summa theologiae (4 Theile.). Mit ihm schließt sich das Zeitalter der Scholastiker. Man vergleiche über diesen Abschnitt Schröckhs christliche Kirchengeschichte Th. XXI—XXXIV. Heinrichs Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten Leipzig 1790., wo von S. 125. an auch die drei verschiedenen Perioden der scholastischen Moral verzeichnet sind, und Marheineke's Geschichte der Moral in den der Reformation zunächst vorhergehenden Jahrhunderten. Nürnberg 1806.

§. 15.

IV. Geschichte der Moral seit der Reformation.

a) In der evangelisch-lutherischen Kirche.

Seit der Reformation führten Luther, Melanchthon, Chemnitz und Gerhard die Sitten-

lehre Jesu wieder auf die Bibel zurück; Calixt, Dürr, Schomer und ihre Schüler trennten sie von der Dogmatik; Andreä, Arndt, Spener und Arnold versuchten es, sie von Neuem durch die Mystik zu beleben; aber die Eklektiker Budde, Mosheim, Töllner, Döderlein und Morus, die Wolfianer Baumgarten, Reusch und Reinhard, die Eudämonisten Leß, Bahrdt und Michaelis wirkten ihr auf verschiedenen Wegen kräftig entgegen. In der neuesten Zeit hat die Anwendung der Kantischen, Fichtischen, Jakobischen und Friesischen Philosophie auf die christliche Sittenlehre durch Schmid, Ständlin, Schmidt, Vogel, de Wette, von Flatt, Schwarz, Baumgarten-Crusius, Köhler und Schleiermacher den Forschungsgeist von Neuem angeregt, aber theilweise wieder zu skeptischen, mystischen und positiv-dogmatischen Ansichten der Wissenschaft zurückgeführt. Auch in den philosophischen Lehrbüchern der Moral thut sich dieselbe Mannigfaltigkeit der Principien kund und führet den Beweis durch die That, daß das Ziel der christlich-sittlichen Forschung noch nicht erreicht ist (Philipp. III, 12.).

Die Reformation ist bekanntlich von einem Dogma ausgegangen, welches nahe an die Moral grenzt, und hat der Sittenlehre große Vortheile gewährt. Luther war unter dem Studium der Scholastiker aufgewachsen, kehrte aber bald zum heil. Augustin und zu den Mystikern zurück. Die Moral hat Vieles an ihm zu rühmen, aber auch Einiges zu beklagen. Rühmen muß sie seine Anhänglichkeit an die Bibel, seine Verwerfung der Scholastiker und Kanonisten, seinen

freien Forschungsgeist, seine pragmatischen Predigten und seine moralische Schriftauslegung. Beklagen muß sie es hingegen, daß er das Sittengesetz nur als einen Spiegel des Schreckens betrachtete, in dem der Mensch seine Sündhaftigkeit erblicken soll, um sich desto schneller zu Christo zu wenden. Gleich als ob sich zu Christo wenden etwas Anderes wäre, als sittlich gesinnt seyn und sittlich handeln (Röm. VIII, 9.). Diese falsche, noch jüdische Ansicht des Sittengesetzes verleitete Luthern zu den sonderbarsten Paradoxien: daß die Vernunft (er wollte sagen, der sinnliche Verstand) verdorben und Gott feind, daß der Wille des Menschen ohne die Gnade unfrei und knechtisch sei; daß das Wesen der christlichen Religion nicht in sittlicher Vollendung, sondern im Glauben bestehe. Diese dogmatischen Extravaganzen eines großen und kühnen, aber zuweilen einseitigen Geistes haben viel Unheil gestiftet; sie haben die Antinomer (Eisleben und Amsdorf) geweckt, die, obwohl nach verschiedenen Ansichten, gar kein Sittengesetz dulden wollten; sie haben einen passiven Glauben an das Verdienst Christi veranlaßt, der das innere und sittliche Leben des Geistes schwächt; sie haben gewissermaßen den Geist des Christenthumes, der in einer neuen sittlichen Schöpfung besteht (2. Kor. V, 17. Gal. V, 6. Joh. I, 18.), verdunkelt und den Menschen zu einer Maschine herabgewürdiget. Niemand hat das schärfer und nachdrücklicher geahndet, als Bossuet (histoire des variations des églises protestantes. Paris 1730. im 1. und 2. B.), der die Schwächen des moralischen Systems von Luther mit unbarmherziger Strenge enthüllte. Wie tief das schon Melanchthon fühlte, ist aus vielen Stellen seiner Schriften abzusehen. Wir haben von ihm elementa ethicae christianae (Wittenberg 1550.), locos theologicos (letzte, von ihm verbesserte Ausgabe v. J. 1543.), welche über das Verhältniß der rationalen und geoffenbarten Religion sehr helle Ansichten enthalten, und eine interessante Abhandlung de coniugio. Melanchthon dachte über die Freiheit, wie Erasmus, lehrte im Artikel von der Gnade synergistisch, erklärte sich mit Maior (J. 1552.) für

die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, warf die Philosophie nicht tumultuarisch weg, und würde sich über einzelne Lehren noch freimüthiger geäußert haben, wenn er nicht Luthers Heftigkeit und Verketzerung gefürchtet hätte. Martin Chemnitz (in s. locis theologicis. Frankfurt 1599. 3. B.) betrat häufig seine Fußstapfen, so wie dafür Johann Gerhard († J. 1637.) in seinen locis theologicis (ed. Cotta. Tübingen. B. 1—20. 1762. f.), jedoch nicht ohne Umsicht und Liberalität, wieder zur dogmatischen Methode einlenkte. Glücklicherweise hatte schon Lambertus Danäus, ein reformirter Theolog († J. 1596. in Holland), angefangen, die Moral von der Dogmatik zu trennen (ethicae christianae l. III. 1577.); Georg Calixt, Lehrer der Theologie zu Helmstädt, verfolgte diese Bahn in s. dem römischen Papste dedicirten epitome theologiae moralis (J. 1634.); Dürr, Professor zu Altdorf, entwickelte diesen zuerst heimlich gehaltenen Plan noch freier in s. epitome theologiae moralis (J. 1662.), die nach den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie bearbeitet ist. Um diese Zeit trat Pufendorf, durch das Beispiel des Grotius (de iure belli et pacis) ermuntert, mit zwei wichtigen Werken, de iure naturae et gentium (J. 1660.) und de officio hominis et ciuis (J. 1673.) an das Licht und veranlaßte seine Zeitgenossen, die allgemeinen Grundsätze der praktischen Philosophie auf die Rechts- und Sittenlehre überzutragen. Ein Rostocker Theolog, Schomer, versuchte es zuerst, sie mit den Principien der christlichen Moral zu vereinigen (specimen theologiae moralis Rostock 1690. in fünf Abhandlungen). Zu gleicher Zeit trat Thomasius mit seiner Kunst, vernünftig und tugendhaft zu leben (J. 1684.) auf, in welcher das Princip des allgemeinen Wohlwollens herrscht, und öfnete von nun an der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Moral einen weiten Spielraum.

Merkwürdig ist indessen in der Geschichte der Religion die Erscheinung, daß der Cultur des Verstandes in allen

Jahrhunderten die Mystik zur Seite ging, gleich als genüge dem Menschen nirgends der klare Begriff, so lang er sich nicht mit einem ihm entsprechenden Bilde und einem warmen Gefühle vermählt hat. Genau war das auch der Fall in der Moral, wie dieses durch das Beispiel eines Würtembergischen Theologen, Valentin Andreä († J. 1654.) bestätigt wird. Wir haben von ihm eine respublica christianopolitana und eine mythologia christiana; zwei Schriften, deren Endzweck war, zu zeigen, der innere Christus sei eine Concordanz der ganzen Welt; es komme nicht auf die Verschiedenheit der kirchlichen Confession, sondern auf die Einheit des religiösen Sinnes an; Gott habe dem frommen Menschen den Himmel in das Herz gelegt, wenn er nur zufrieden und genügsam sei. Man hat diesen Theologen als den Stifter, oder doch Erneuerer der Rosenkreutzer und Freimaurer betrachtet, wie das namentlich von Buhle in einer eigenen Schrift über diesen Orden geschehen ist. Noch vor ihm hatte sich Arndt († J. 1621.) zu denselben Grundsätzen in seinem wahren Christenthume bekannt, welches zuerst im J. 1615. erschien und gewissermaßen ein lutherisirter Thomas von Kempen über die Nachfolge Christi ist. Einzelne Spielereien mit dem Namen Jesu abgerechnet, enthält dieses Buch eine sehr pragmatische und fruchtbare Mystik. Gelehrter, aber mattherziger und weitläuftiger, als beide, ist Spener († J. 1705. zu Berlin), besonders in seiner allgemeinen Gottesgelahrtheit gläubiger Christen (J. 1680.), in der er sich frei zu den Mystikern der katholischen Kirche bekennt, und nicht minder ausführlich, wie in seinen übrigen Schriften, über die Wiedergeburt und das innere Licht erklärt. Er ist der Stifter der pietistischen Schule, und stellt über Spiel, Tanz und Schauspiele strenge Grundsätze auf. Noch stärker drückt sich Arnold († J. 1714.) über den Werth der Mystik theils in seiner bekannten Kirchen- und Ketzergeschichte, theils in seinem Geheimnisse der göttlichen Sophia (J. 1700.) aus. Er ist ein großer Vertheidiger des inneren Wortes,

gelehrt, kaustisch und einem Weigel und Böhme an theologischen Einsichten weit überlegen.

Nun bildete sich unter den Protestanten eine eklektische Schule, die sich bemühte, das Gute der biblischen, scholastischen und mystischen Moral zu vereinigen. An ihrer Spitze steht Budde, dessen Lehrbuch (institutiones theologiae moralis. Lips. 1723. ed. 2.) von der Verbindung des Menschen mit Gott durch Jesum ausgeht, eine moralische Nosologie und Therapie enthält, und auf beide eine specielle Pflichtenlehre folgen läßt. Anfängern kann dieses Lehrbuch noch jetzt ungemein nützlich werden. Ungleich ausführlicher ist Mosheims Sittenlehre der heil. Schrift, fortgesetzt von Miller (9. B. in 4. mit einer Geschichte der Moral im 10. Bde. Helmstädt 1753. f. 4. Ausg.), welche Bibel, Vernunft und Erfahrung als Quellen der Sittlichkeit vereinigt und Weltkenntniß mit Belesenheit und Menschenbeobachtung verbindet. Für unser Zeitalter ist dieses Werk zu weitläuftig, breit und trocken. Reich an eigenen Gedanken ist die Moraltheologie von Töllner (Frankfurt an d. O. 1762.), die von dem Grundsatze ausgeht, gehorche dem Willen Gottes um Christi willen. Auch hier, wie in allen seinen Schriften, beschäftigt sich dieser denkende Gottesgelehrte mit der Lösung der schweren Aufgabe, Vernunft und Offenbarung auszugleichen und dem Verstande seine Rechte zu sichern. Döderlein (in s. kurzen Entwurfe der christlichen Sittenlehre. Dritte Aufl. Jena 1794.) kämpft gegen die sich um ihn her erhebende formale Sittenlehre mit Geist und reicher Gelehrsamkeit an, kann aber seiner Gedankenfülle selbst nicht bis zum vollen Zusammenhange systematischer Klarheit mächtig werden. Minder beredt, als er, obschon gleich liberal, sucht Morus (akademische Vorlesungen über die Moral 3. Bände. Leipzig 1794. ff.) überall Lichtpunkte für seine Wissenschaft auf; aber in Strahlen vereinigen sie sich nicht, wie denn auch diese Vorträge von dem vollendeten Manne kaum für das größere Publicum bestimmt waren.

Wieder eine andere Schule bildete Wolf durch seine

Grundsätze der allgemeinen praktischen Philosophie, die vor hundert Jahren wiederholt bearbeitet an das Licht trat. Er stellte in derselben das Princip der Stoiker auf, jeder Mensch müsse durch Uebereinstimmung seiner Handlungen mit der Natur seinen Zustand vollkommener machen. Dabei bediente er sich der mathematisch-demonstrativen Lehrart und leistete durch die ihr eigene Lauterkeit und Klarheit der Begriffe der Theologie große Dienste, ob er sie schon wegen der von ihm noch nicht geahnten Synthesis a priori nicht zu begründen und auszubauen vermogte. Siegmund Jakob Baumgarten war der erste, der in seiner theologischen Moral (Halle 1738.) diese Grundsätze befolgte, und die tabellarische Methode mit ihren mannigfachen Eintheilungen, aber auch mit der ganzen Trockenheit bloßer Verstandesbegriffe, auf die christliche Sittenlehre übertrug. Canz, Reusch und Schubert folgten ihm, ohne sich durch besondere Vorzüge auszuzeichnen. Weit hat diese Vorgänger Reinhard (System der christlichen Moral 1—4. Band. Wittenberg 1788—1800. dritte Ausg. 1797. fünfter und letzter Band nach seinem Tode herausgegeben mit einem Vorberichte des Herrn Grafen Hohenthal-Königsbrück 1815.) übertroffen, welcher Gelehrsamkeit, Scharfsinn, psychologischen Blick und Bibelkenntniß mit großer Fruchtbarkeit verband und bei der Erläuterung einzelner Pflichten häufig auf seine musterhaften Predigten (Sulzbach 1796.—1812. 31 Bde.) zu verweisen im Stande war. Ueber die systematische Anlage des Werkes, so wie über die Bestimmung der Grundbegriffe und ihre Erfassung in der Idee kann man häufig anders denken, als der vollendete Verfasser; aber ein großer Reichthum von Materialien ist hier doch einzeln digerirt und ausgestellt, und in der Vorrede zur dritten Ausgabe ist die Einseitigkeit der Kantischen Sittenlehre schon mit großem Scharfsinne beleuchtet.

Seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts hat in England das Princip des Wohlwollens und der Sympathie großen Beifall gefunden. In der zweiten Hälfte desselben wurde es auch in Deutschland verbreitet, wo indessen Cru-

sius in seiner Moraltheologie (J. 1772.) noch über das Princip der Dependenz von Gott mit den Wolfianern im Streite begriffen war. Diesen sympathetischen Grundsätzen, mit besonderer Rücksicht auf Shaftesbury, folgte Leß in seiner christlichen Moral (Gött. 1777. 3. Ausg. 1787.), die halb Lehrbuch, halb Erbauungsbuch ist, und bei manchen Vorzügen doch auch von Paradoxien und Uebertreibungen nicht freigesprochen werden kann. Gründlicher und ruhiger, aber doch nicht weniger eigenthümlich in der kritisch-historischen Gedankenbreite ist Michaelis (Moral 2 Thle. Göttingen 1792.), welcher das Princip der ausgedehntesten Glückseligkeit vertheidigt. Zu derselben Zeit erschien Bahrdts System der moralischen Religion (Berlin 1790. 3. B.), welches ebenfalls eine Glückseligkeitslehre des Christenthumes enthält, aber viel Ungleichartiges mit einmischt und manche Spuren des Leichtsinnes und der Flüchtigkeit enthält.

Fast schien der Forschungsgeist in der Moral zu ermatten, als ihm Kant durch seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785.) und die Kritik der praktischen Vernunft (1788.) einen neuen Schwung gab. Seine Moralphilosophie hat mit der stoischen große Aehnlichkeit; er leitet das Sittlichgute aus der Freiheit ab und will jede objective und reale Ansicht desselben aus der Sittenlehre verbannt wissen; seine Moral sollte für die ganze Geisterwelt gültig seyn, und jeder sinnlichen Neigung den Einfluß auf den Willen abschneiden. Nach diesen Grundsätzen bearbeitete die christliche Moral zuerst J. W. Schmid (J. 1793.), Stäudlin in seinen Grundsätzen (Göttingen 1798.) und in seinem Grundrisse der Sittenlehre (1810.) und der Verfasser dieses Handbuchs, der in seinem wissenschaftlichen Grundrisse der christlichen Sittenlehre (Erlangen 1795. 2. Aufl. 1797.) sich mit Wärme für sie erklärte, dann aber bei einer neuen Bearbeitung derselben (Göttingen 1800.) die Unzulänglichkeit derselben für das Leben erkannte und sich bei einer abermaligen Ausgabe (vollständiges Lehrbuch der christlich-religiösen Moral. Vierte Aufl. Göttingen 1806.) für das ideale Wahrheitsgesetz

als höchstes Sittenprincip bestimmte. Die Kantianer nannten ihn deswegen einen Apostaten, was er keinesweges war, da er nachgewiesen hatte, daß Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft die praktische unter die Idee gestellt und das Wahrheitsprincip früher als das alleingültige vertheidigt habe. Aber bald verließ auch Stäudlin (zuerst in der philosophischen und biblischen Moral Göttingen 1805., dann in dem neuen Lehrbuche der Moral für Theologen Ebend. 1813. 2. Aufl. 1817.) die Kantische Schule und kehrte zu materiellen Grundsätzen zurück. Fichte's Sittenlehre und Naturrecht war dem kategorischen Imperative Kants nicht weniger ungünstig, neigte sich aber sichtbar dem dogmatischen Idealism zu, und blieb nicht ohne Einfluß auf Schmidts Lehrbuch der Sittenlehre mit besonderer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christenthumes (Gießen 1799.). Genau über seine Zeit und Stellung orientirt, unterschied Vogel im Lehrbuche der christlichen Moral (Nürnberg 1803.) und im Compendium zu akademischen Vorlesungen (Ebendas. 1805.) einen Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund des Sittengesetzes unter der Voraussetzung eines absoluten Wahrheitsgefühles, wodurch er sich der Jakobischen Schule näherte. Von diesem Compendium ist die zweite, neu bearbeitete Ausgabe (Nürnberg 1824.) erschienen, und der nun vollendete Verfasser hat die Lücken desselben (Vorrede S. VI.) durch Vorlesungen über das Philosophische und Christliche in der christlichen Moral (zwei Abtheilungen. Erlangen 1823—25.) zu ergänzen gesucht. Fast zu gleicher Zeit hat de Wette in seiner christlichen Sittenlehre (Berlin 1819. f. bis jetzt 3 Theile.) von der Friesischen Philosophie Gebrauch gemacht und den Grundsatz aufgestellt, daß wir im Herzen ein Gefühl des Werthes und Zweckes der Dinge tragen, oder daß, unabhängig von der Erkenntniß, in ihm ein Vermögen sittlicher Werthgebung liege (Th. 1. S. 3.), wodurch der praktischen Vernunft Kants eine materielle Bereicherung zuwachsen würde. Auch in seinen Vorlesungen über die Sittenlehre (2 Theile in 4 Bänden, Berlin 1823.) findet man noch diese Ansichten, gepaart

mit Lebensweisheit, Kenntniß des menschlichen Herzens, Fruchtbarkeit, Würde und Klarheit des Vortrages wieder. In seinem Lehrbuche der christlichen Sittenlehre (Berlin 1833.) hingegen stellt er für die allgemeine Pflichtenlehre einen dreifachen Grundsatz der Treue gegen Gott, der Ueberzeugungstreue und des Erlaubten auf und faßt den ersten also: Du sollst dem Willen Gottes, wie er in Christo geoffenbaret ist, gemäß handeln, das Verbotene unterlassen und das Gebotene thun (S. 45.). Die Polemik ist schroff (S. 39.), die ausführliche Geschichte der Moral gründlich und belehrend (S. 52. fl.). Die Vorlesungen von Flatts über christliche Moral, herausgegeben von D. Steudel (Tübingen 1823.) beginnen mit einer gründlichen Einleitung über den Unterschied des Allgemeingültigen, Particulären und Individuellen in der christlichen Sittenlehre, die der verewigte Verfasser auf den Grundsatz zurückführt: befolge den durch Jesum von Gott uns bekannt gemachten Willen Gottes (S. 51.). Unabhängig von philosophischen Untersuchungen und in einer eigenthümlichen Anordnung des Stoffes werden die sittlichen Lehren des N. T. mit exegetisch-pragmatischer Gründlichkeit dargestellt. Die Sittenlehre des evangelischen Christenthumes von F. H. Chr. Schwarz (dritte Ausg. Heidelberg 1836.) enthält eine geschichtliche Vergleichung der alten morgenländischen und griechischen, dann auch der neueren Moralsysteme mit dem christlichen und gründet dieses auf den Spruch Jesu Matth. VI, 33. Es werden hieraus dreimal sechs Gebote der religiösen, Selbst- und Nächstenpflicht entwickelt (S. 218. f.) und mit einem neuen Verzeichnisse der Cardinaltugenden in Verbindung gesetzt (S. 273. f.). Die besondere Sittenlehre hat dieser würdige, nun auch vollendete, Gottesgelehrte in s. Hausbuche der christlichen Lebensweisheit (dritte Aufl. Heidelberg 1837, so wie pädagogisch in seiner neusten Schrift: Das Leben in seiner Blüthe. Leipzig 1837. abgehandelt. Das Lehrbuch der christlichen Sittenlehre von D. C. F. O. Baumgarten-Crusius. Leipzig 1826. enthält eine milde, aber treffende Kritik der neueren Systeme und ist reich an feinen,

auch in der beigebrachten Literatur gewählten Bemerkungen, entscheidet jedoch für kein bestimmtes Princip (S. 172. f.), sondern nur für die Universalität der Pflicht und Tugend (S. 180.). Ueber den Entwurf eines Systemes der Sittenlehre, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von Alexander Schweizer, Professor. Berlin 1835. kann hier kein Urtheil gefällt werden, weil es sich dort nur um die allgemeine Moral und nicht um die christliche, handelt. Den Entwurf hat bereits ein strenges Urtheil getroffen (Hartenstein de ethices a Schleiermachero propositae fundamento. Lips. 1837.), welches man am besten von ihm abwenden kann, wenn man ihn als Prolog einer künftigen Naturmoral betrachtet. Aber auch schon als Nachlaß hat er Ansprüche auf Billigkeit und Nachsicht. Die christliche Sittenlehre von L. A. Kähler (Erster Theil, erste Abtheilung. Königsberg 1833.) kündigt sich selbst an als „den Durchgang der reinrationalen Sittenlehre durch den Begriff der Sünde und Versöhnung zu dem des ewigen, göttlichen Lebens in dem Glauben an Christum (S. 395.)" hat aber zur Zeit noch die Grenzen der allgemeinen Moral nicht überschritten. Vergleicht man mit diesen verschiedenen Ansichten unserer Wissenschaft die wichtigsten Lehrbücher der Philosophen des Jahrhundertes (Tieftrunks Grundriß der Sittenlehre 2. B. Halle 1803. Mehmels Lehrbuch der Sittenlehre. Erlangen 1811. Schulze's philosophische Tugendlehre Göttingen 1817. Krugs Tugendlehre. Königsberg 1819. Beneke's Grundlegung zur Physik der Sitten. Berlin 1820. Gerlachs Grundriß der phil. Tugendlehre Halle 1829.); so wird das Auseinandergehen in der Lehrart begreiflich, und man mögte fast mit de Wette (Vorr. zum Lehrb.) behaupten, „das Studium der christlichen Moral sei seit einiger Zeit unter uns in Abnahme gekommen."

§. 16.

b) Geschichte der christlichen Moral in der reformirten Kirche und den kleineren protestantischen Partheien.

In der reformirten Kirche verschwanden die heiteren Aussichten, welche Zwingli's Freimüthigkeit und Humanität der Sittenlehre eröfnet hatte, wieder eine Zeitlang unter Calvins strenger Prädestinationstheorie, bis Danean, und noch mehr Amyrant und la Placette unter den Franzosen, Amesius unter den Schotten, Hoornbeck und Peter von Mastricht unter den Niederländern, und in der Folge Heidegger, Basnage, Vitringa, Stapfer und Endemann auch in der Schweiz und in Deutschland, die Wissenschaften von dem Joche jener manichäisch-augustinischen Hypothese wieder frei machten. J. F. Descôtes hat sich hierüber mit großer Freimüthigkeit ausgesprochen. Unter den Anabaptisten muß Menno, unter den Socinianern Crell, unter den Arminianern Episcopius, Limborch und Curcelläus, unter den Quakern Barclai, unter den Methodisten Wesley, und unter den Herrnhutern der Graf Zinzendorf selbst mit Auszeichnung genannt werden.

Zwingli hat zwar, auf seiner kurzen Laufbahn als Reformator, der Moral keine ausschließende Aufmerksamkeit widmen können; aber sein freier Geist hat sich doch, wenn schon in ungeformter Rede, über das, was der Menschheit Noth ist, so offen und edel ausgesprochen, daß man von seinen unmittelbaren Nachfolgern Vieles für unsere Wissen-

schaft hätte erwarten sollen. Man vergleiche nur seine inhaltsreiche Schrift: de vera et falsa religione (Opp. ed. Schuler et Schultess Tiguri 1832. Vol. III. p. 145. s.). Aber unglücklicherweise hatte sich der eifrige Calvin so tief in den absoluten Rathschluß Gottes von der Seligkeit der Menschen hinein speculirt, daß alle seine Versicherungen, es müsse uns dieses Dogma zu einer ernsten Frömmigkeit erwecken, weil ja die Heiligung der Endzweck der Erwählung sei, wenig Glauben fanden. Das Sophisma lag auch klar genug am Tage. Denn entweder ist die Heiligung, nach Gottes Willen, Endzweck für alle Menschen; dann giebt es keine absolute Erwählung. Oder sie ist nur Endzweck für die, welche Gott erwählt hat; dann fällt den Nichterwählten das unvermeidliche Loos der Pflichtlosigkeit und Unheiligkeit, und es bleibt ihnen bei der Ungewißheit ihres Verhängnisses nichts weiter übrig, als sich gehen zu lassen. Calvin giebt indessen in seiner institutio religionis christianae (zuerst 1536. in Basel gedr.) einen Abriß der Moral (explicatio legis moralis l. II. c. 8.), welcher namentlich die Lehre vom Gebete mit Klarheit und Wärme behandelt. Man muß es sehr bedauern, daß den großen Tugenden dieses Reformators ein Starrsinn, eine Herrschsucht, und in der Sache des vom wilden Fanatism zum Scheiterhaufen verurtheilten Servet (J. 1553.) eine Engherzigkeit zur Seite geht, die ihm den Ketzermord als eine rechtmäßige Handlung der Obrigkeit erscheinen ließ. Leider hat diese Meinung auch Daneau (in den schon oben genannten ethicae christianae libris III. 1577.) getheilt, der übrigens die Freiheit als eine wesentliche Eigenschaft des Willens betrachtet und die Tugend nach Aristoteles als einen Mittelweg zwischen entgegengesetzten Lastern bezeichnet. Unbefangener und eigenthümlicher tritt schon Amyraut, Professor der Theologie zu Saumür (la morale chretienne. Saumür 1652. 6. B.) auf, indem er Natur und Offenbarung zu vereinigen sucht, und die Moral des Heidenthumes, Judenthumes und Christenthumes in einer stufenweisen Entwickelung darstellt. La Placette führt in einem geachteten Werke (nou-

veaux essais de morale. Amsterdam 1692. fl. 4. B.) die letztere auf die Reue, Besserung und die Fortschritte im Guten zurück und handelt diese drei Lehren mit großer Gründlichkeit ab. In der neueren Zeit hat man Necker (wegen seines von der Verfasserin der Corinne hochgepriesenen cours de morale réligieuse, édition revue et corrigée. Paris 1800. 3. B. in 8.) unter den ausgezeichneten Sittenlehrern der französisch-reformirten Kirche genannt; es kann indessen jene Schrift nur den Erbauungsbüchern, wenn schon der bessern Art, zugezählt werden. Der schottische Reformator Knox wich von Calvins Strenge weniger in seiner rauhen Disciplin, als in seinen freimüthigen und unerschrockenen Vorträgen ab (s. Leben von M' Crie, übersetzt von Planck. Göttingen 1817.), während ein halbes Jahrhundert später Amesius auch den dogmatischen Rigorism wieder in seine moralische Casuistik (de conscientia et ejus jure, vel casibus libri V. Amsterdam 1640. f.) aufnahm. Die niederländischen Theologen, Joh. Hoornbeck (Theologia practica cum irenico. Utrecht 1663. 2. B.) und Peter von Mastricht (theoretico-practica theologia. Neueste Ausgabe. Amsterd. 1724. 2. B.) verbanden die Moral abermals mit der Dogmatik und statteten ihren Vortrag mit gewohnter, exegetischer und historischer Gelehrsamkeit aus. Heidegger vereinigte damit noch die Polemik und Kirchengeschichte (corpus theologiae christianae. Tiguri 1700.), während Sam. Basnage (morale théologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme. Amsterd. 1703. 2. B.) sich auf die Darstellung moralischer Charaktere beschränkte, und Vitringa (typus theologiae practicae, sive de vita spirituali ejusque affectionibus. Franeker. 1716.) das thätige Leben nur als den Anfang, das anschauende und passive hingegen als den höchsten Grad des geistigen Lebens pries. Stapfers christliche Sittenlehre (6. B. Zürich 1756. f.) geht von dem Wolfischen Princip der Vollkommenheit aus, und auf das Lehrbuch von Endemann (institutiones theologiae moralis. Frankfurt a. M. 1780. 2. B.) haben Budde und Miller unverkennbar

eingewirkt. J. F. Descôtes in seinen Grundlinien zu einer wissenschaftlichen Moral für alle Menschen, Heidelberg 1810. erklärt sich bestimmt für das in diesem Handbuche entwickelte Princip der Wahrheit (S. 10.). Möge die eingeleitete Vereinigung der protestantischen Schwesterkirchen, die in der neu unirten Dogmatik noch keineswegs sichtbar ist, doch recht bald von der Moral ausgehen, in der sich, nach endlich gehobenen Mißverständnissen, beide auf das Innigste zu verbinden berufen sind. Es ist hier noch de Wette's Lehrbuch der christl. Sittenlehre. Berlin 1833. S. 174. fl. zu vergleichen.

Unter den kleineren protestantischen, oder doch akatholischen Partheien, und zwar unter den Anabaptisten, hat Menno, mit Ausscheidung anderer grober Irrthümer, in seiner geläuterten Gemeinde, dennoch die Lehre von der Unzulässigkeit der Kindertaufe, der Eidschwüre, der Kriege und von der Nothwendigkeit des Fußwaschens beibehalten (Fundamentbuch vom rechten christlichen Glauben, der des Menschen Herz umkehrt 1539.). Der merkwürdigste Moralist der socinianischen Parthei ist Johann Crell (*Crellii* ethica Aristotelica et christiana sine. l. et a. Der Verfasser († J. 1633.), verbindet aristotelische und christliche Moral auf das Genaueste und dringt überall auf die Einheit der Wahrheit und Tugend. Der neueste Inbegriff ihrer Sittenlehre findet sich in der Summa universae theologiae secundum Unitarios (Clausenburg 1787.), deren dritter Theil (S. 225—545.) ausschließend der Ethik gewidmet ist. Als Rationalisten in der Moral haben sich die Arminianer, namentlich Episcopius, durch gründliche Untersuchungen (opp. theologica Amsterd. 1701. t. I. S. 49. fl. de lege Mosis. S. 198. fl. de libero arbitrio) in Wort und That (*Limborchii* vita Episcopii. Amsterd. 1701.) bewährt. Seinen Fußstapfen sind Limborch (theologia christiana ad praxin pietatis directa. Amsterdam 1735.) und Curcelläus (synopsis ethices in s. opp. theologicis. Amsterd. 1675. f. S. 982. fl.) gefolgt, welcher letztere die Lehre vom Sittengesetze und den Affecten

mit großem Scharfsinne behandelt. Den Quakern ist nach Barclai (theologiae vere christianae apologia. Amsterd. 1676.) das innere Wort, oder der innere Christus eine fortdauernde Offenbarung, ein Licht, welches in unserm Herzen strahlt und uns zur Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne führt; ein Princip, welches jede wissenschaftliche Darstellung einzelner Pflichten überflüssig macht. Auch die Moral der Methodisten, deren Stifter Wesley († J. 1791.) so große Kämpfe mit der Episcopalkirche zu bestehen hatte, geht so tief in die Lehre von den Gnadenwirkungen ein, daß sie weniger von der systematischen, als praktischen Seite gerühmt werden kann (Stäudlins allgemeine Kirchengeschichte von Großbrittannien Th. II. Göttingen 1819. S. 335. fl.). Aber der Einfluß dieser eifrigen und für Menschenwohl unermüdet thätigen Parthei auf den deutschen Protestantism ist nun so groß und bedeutend, daß er in kirchlicher Rücksicht eben so viel Aufmerksamkeit, als Achtung und Vorsicht verdient. Der Graf Zinzendorf hat unter der Brüdergemeinde, die er begründete, zwar den Satz aufgestellt, daß Jesus allein die Moral mache, und daher ihrer Vermischung mit der heidnischen Sittenlehre allerdings kräftig vorzubauen gesucht; man hat indessen von ihm nicht nur eine kleine Sittenlehre (Versuch zu einem Sittenbüchlein der Gemeine 1756.), sondern auch naturelle Reflexionen (1749. 12 St.), welche viele rein-moralische Selbstbetrachtungen enthalten, und seit Spangenbergs Zeiten ist auch das Bedürfniß einer in das Leben eingreifenden Tugendlehre bei den Brüdern lebendig und dringend empfunden worden.

§. 17.

c) In der katholischen Kirche.

Nachdem Erasmus in der Lehre von der Freiheit, und die tridentinische Synode in der

Lehre von der Gnade die allgemeine Kirche gegen den wiederkehrenden Augustinismus gesichert hatte, sah ihn diese selbst in ihrer Mitte, nach einem kurzen Gedeihen der Sophistik, neue Wurzeln schlagen und in Verbindung mit der Mystik wieder aufblühen. Die Geschichte nennt hier die Jesuiten Franz von Toledo, Azor, Sanchez, Suarez, Laymann, Busenbaum; ihre Gegner Jansenius, und die seiner Parthei verwandten Schriftsteller, Pascal, Arnauld, Nicole und Malebranche; die Mystiker Molinos, die Guion, den la Combe und Fenelon. Nach einem vergeblichen Versuche von Stattler und Ligorio haben indessen die Systeme von Sailer, Schwarzhueber, Wanker, Isenbiehl, Mutschelle und Geißhüttner, ja selbst von Schenkl, Riegler, Stapf und Ruef Vieles dazu beigetragen, die Moral von jenen Extremen zurückzurufen, so daß man nun bereits angefangen hat, die katholisch-römische Sittenlehre wieder in der christlichen aufgehen zu lassen. Noch größere Verdienste haben sich Schreiber, Braun und von Hirscher erworben, mit welchen eine neue Periode der katholisch-christlichen Moral zu beginnen scheint.

Die von Luther nach Augustin vorgetragenen Grundsätze von der Knechtschaft des Willens fanden, noch ehe er sie in einer eigenen Schrift zusammengestellt hatte, großen Widerspruch; der Kaiser Carl der fünfte beschuldigte die Wittenberger öffentlich, daß sie den Menschen zur Bestie herabwürdigten, und Erasmus hatte in zwei Schriften (de libero arbitrio 1524. hyperaspistes 1526.) einen Schatten auf sie geworfen, den sie nur durch ein milderes Licht ihrer Lehre

wieder verdrängen konnten. Aber, zu weise für seine Zeit und zu unbefangen für die streitenden Partheien, hatte er das Schicksal aller ausgezeichneten Freunde der Wahrheit: man verbot seine Schriften und befolgte seine Lehren im Stillen. Die Väter des tridentinischen Concils verwarfen in der sechsten Sitzung (J. 1547.) das, was sie Irrthümer in der Lehre von der Freiheit, von der Gnade und Rechtfertigung nannten, und erhielten dadurch die Herrschaft des Semipelagianismus, für den sich die Moral von jeher gegen den dogmatischen Rigorismus, wenigstens heimlich, interessirt hat (vergl. *Chemnitii* examen concilii Tridentini. Frankfurt 1707. S. 154. f. Istoria del concilio Tridentino da Fra Paolo *Sarpi* con note di Pietro le *Courrayer*. In Londra 1757. 4. t. I. p. 468. l. II. §. 95.). Nun zogen die Jesuiten, welche die Periode der alten griechischen Sophisten in der Geschichte des Christenthumes erneuerten, die Moral aus dem Horizonte der Ideen in die Sphäre des Verstandes und der Klugheit herab, welche Alles nach den Umständen und dem Erfolge berechnet, und die Moral in eine Wahrscheinlichkeitslehre verwandelte (Probabilism), in welcher die Heiligkeit der Pflicht gänzlich unterging. So entstand die berüchtigte Casuistik des Spaniers Franz von Toledo († J. 1596. Summa casuum conscientiae Rom 1602.), das polemisirende System von Johann Azor (institutiones morales. Rom 1600. 3. B.), das schlüpfrige Buch des Thomas Sanchez von der Ehe (de sacramento matrimonii. Genua 1592. 3. B.), die spitzfindige Metaphysik der Sitten von Franz Suarez (opp. tomus VI. de ultimo hominis fine, humanorum actuum bonitate et malitia. Mainz 1613.). die Moraltheologie von Paul Laymann (theologia moralis in V. libros partita. München 1625.) und die lang beliebte Moral von Hermann Busenbaum (medulla casuum conscientiae, seu theologiae moralis. Münster 1645.). Es ist merkwürdig, daß diese Väter offen erklärt haben: in Sachen des Glaubens müsse man sich nach dem Alten, in Sachen aber, welche die Sitten der Christen betreffen, nach den neueren

Schriftstellern richten (Stäudlins Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göttingen 1808. S. 486.), was mit anderen Worten eben so viel sagt, als: die Autorität muß überall der Vernunft weichen, wenn es sich um Angelegenheiten der Pflicht und des Gewissens handelt. Oft genug hat die Gesellschaft Jesu Vorwürfe der Duplicität vernehmen müssen, die sie verdiente, und die auch zuletzt ihren Untergang herbei führten; aber unter den eben so oft verkannten Verdiensten dieser geistlichen Ritterschaft um ihre Kirche steht doch die unläugbare Klugheit oben an, mit der sie dem besseren Zeitgeiste häufig Einfluß auf die Lehren und Gebräuche ihrer Glaubensgenossen zu verschaffen wußten (v. Langs Geschichte der Jesuiten in Baiern. Nürnberg 1819. S. 12. f.). Der römische Stuhl, den diese schlauen Väter öfter, als einmal, in große Verlegenheit sezten, sah sich noch mehr durch die Jansenisten compromittirt, welche die Jesuiten zur heftigsten Feindschaft gegen sich gereizt hatten. Ein spanischer Jesuite, Ludwig *Molina*, hatte (im J. 1588.) ein Buch über die Vereinigung des freien Willens mit der Gnade herausgegeben, in dem er Augustin, den Semipelagianism und Thomas von Aquin zu vereinigen suchte. Jansen, zuerst Professor in Löwen, dann Bischof zu Flandern, war der Meinung, der Lehrbegrif Augustins sei in dieser Schrift verfälscht: er studirte daher diesen Kirchenvater genauer und übergab die Resultate seinen Freunden, die sie nach seinem Tode zum Drucke beförderten (Jansenii *Augustinus* 3. tomi. Löwen 1640. f.). Dieses Buch wurde zuerst vom Papste Urban, dem achten (J. 1643.), dann auch von Innocenz, dem zehnten, verboten, weil man aus ihm fünf verdammliche Säze ausgezogen hatte, namentlich von der Unwiderstehlichkeit der Gnade, von der Unmöglichkeit, alle Gebote Gottes zu erfüllen, und der Unerweislichkeit der allgemeinen Verdienstlichkeit des Todes Jesu für alle Menschen. Diese Verurtheilung erregte in Frankreich und in den Niederlanden den heftigsten Unwillen, weil man den Jansenius als einen frommen Mann schäzte,

seine Moral für rein und christlich, die jesuitische hingegen für unlauter und verdorben hielt. Es gab daher Pascal seine Provincialbriefe (lettres écrites par Louis de *Montalte* tomes III. Amsterdam 1734. erste Ausgabe vom Jahre 1656.) heraus, in welchen er mit eben so vieler Bündigkeit, als Eleganz, die Sophismen und Unwürdigkeiten der jesuitischen Moral an das Licht zog. Ihm folgte Arnauld, Doctor der Sorbonne, in mehreren Streitschriften (namentlich der morale pratique des Jesuites. 6. B. † J. 1694.), Nicole in seiner Apologie von Pascal (und essai de morale. Luxemb. 1727. 8. B. in 12.) und Malebranche in einer Schrift (recherches de la vérité. 1673.), welche die platonischen Ideen bis zur mystischen Anschaulichkeit gesteigert hat. Zu gleicher Zeit empfahl der Spanier Michaelis Molinos in seinem geistlichen Wegweiser (manuductio spiritualis 1675.) den Weg des Glaubens und des stillschweigenden Anschauens Gottes als den einzigen Weg der wahren Liebe zu ihm, und gab dadurch das Zeichen zu langen Streitigkeiten über das passive Gebet, welches der Barnabite La *Combe* (analysis orationis mentalis. Verceil 1686.), die Wittwe la Mothe Guion in einzelnen Flugschriften, und von ihr gewonnen auch Fenelon (explication des maximes des saints sur la vie intérieure. Edit. nouv. Amsterdam 1698.) obschon mit salbungsvoller Läuterung und möglichster Aufklärung der streitigen Begriffe, vertheidigten. Er hatte indessen den Schmerz, sein Buch auf Befehl des Papstes (Innocenz XII, im J. 1699.) verdammen zu müssen (histoire de Fénélon par M. de *Bausset* Paris 1808. B. 2. S. 76. ff.), und mit ihm neigte sich der Quietism in Frankreich zu seinem Ende. Vergebens hat noch am Schlusse des vorigen Jahrhundertes Stattler in Ingolstadt es versucht, den Probabilism seiner Ordensbrüder wieder aufleben zu lassen (ethica christiana communis et universalis. Augsburg 1782—1789. 3. Theile in 6. Bänden). Sein unter den Protestanten durch Nicolai zu sehr verschrieenes System hatte doch den Vorzug der Klarheit und einer pragmatischen Beziehung auf die Be=

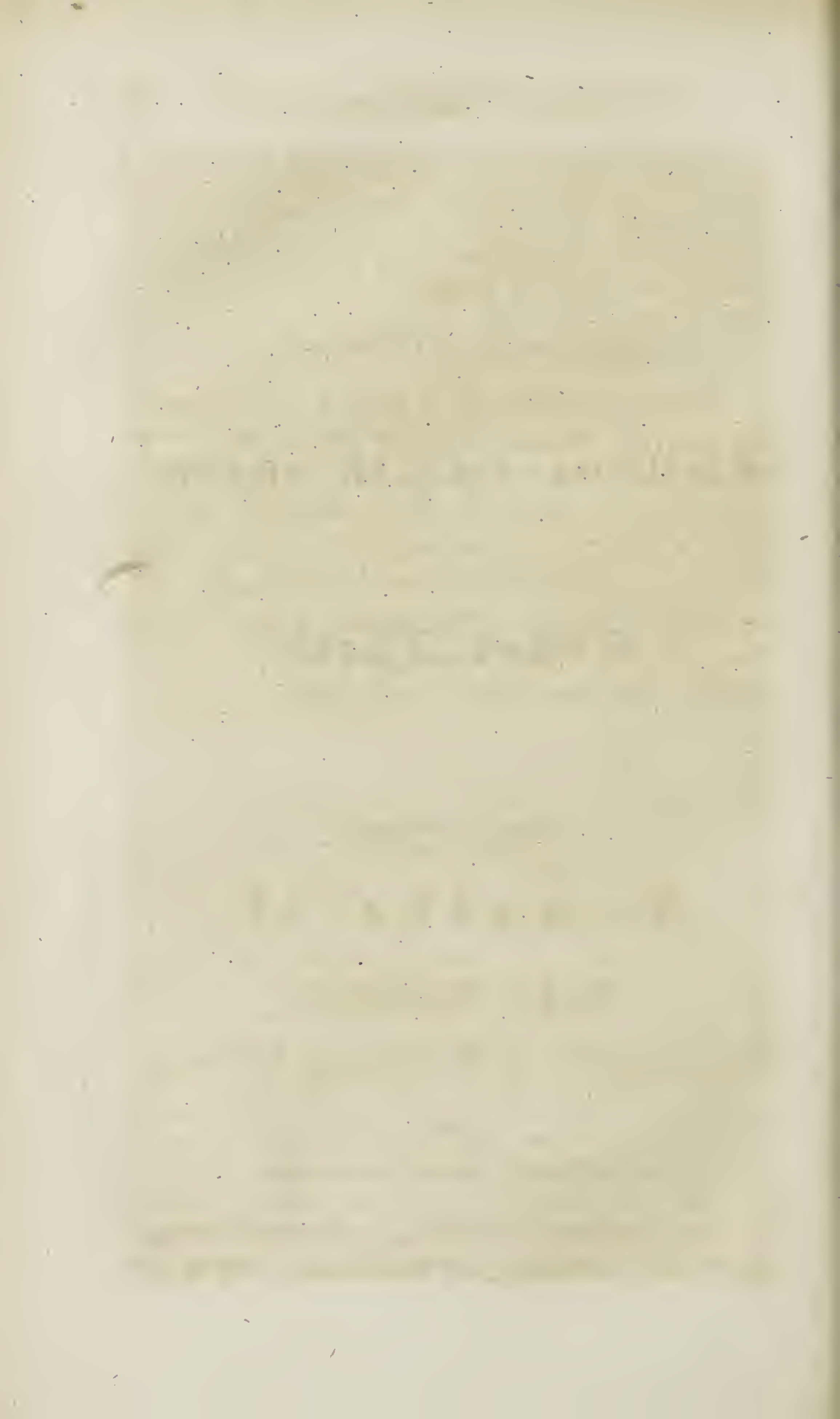
dürfnisse aller Stände. Weit aufmerksamer hätte man auf die zuerst im J. 1755. erschienene Theologia moralis b. Alphonsi de Ligorio seyn sollen, die von Rom aus sehr begünstigt, in Deutschland, Italien und Frankreich, wo sie noch itzt in den Seminarien eingeführt ist (Editio noua emendata cura Régéreur. Parisiis 1834. tom. I.—IX. in 8.), geflissentlich verbreitet wurde und durch die Unsicherheit ihrer Casuistik nachtheilig gewirkt hat. Maurus Schenkl in s. ethica christiana. Ed. prima. Viennae 1800. quinta 1830. Riegler, (christl. Moral nach von Schenkl. Augsburg 1828.). Stapf in s. theologia moralis. Oeniponti 1836. ed. quinta in 4. Bänden, und Ruef in s. Handbuche der christl. Moral. Neue Auflage. 2. Bände. Augsburg 1829. f. stehen schon um Vieles höher, als Stattler und Ligorio. Aber in demselben Verhältnisse erheben sich wieder über sie: Sailer (Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen mit Rücksicht auf das Christenthum. München 1787. fl. Handbuch der christlichen Moral. Neue Auflage. Sulzbach 1834. 3. Bände), Schwarzhüber (Praktisches Katholisches Religions-Handbuch für nachdenkende Christen. Salzburg 1785.), Wanker (in dem treflichen Lehrbuche: Christliche Sittenlehre, oder Unterricht vom Verhalten der Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden. Freiburg im Breisgau 1794. 2. B. in 8.), Isenbiehl (Tugendlehre nach den kritischen Grundsätzen der reinen Vernunft und des praktischen Christenthumes. Augsburg 1795.), Mutschelle (Moraltheologie. 2. Theile. München 1801. f.). Geishüttner (theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung. 3. B. Linz 1802.) und von Weiller (Tugend die höchste Kunst. München 1816.). Nun erschienen drei Systeme der Moral, mit welchen in der katholischen Kirche Deutschlands eine neue Periode beginnt: Das erste (Lehrbuch der Moraltheologie von Heinrich Schreiber. Zwei Theile. Freiburg im Breisgau 1831—34.) vereinigt Gelehrsamkeit, wissenschaftlichen Geist, Gründlichkeit, Anordnung des reichen Stoffes, Klarheit, Würde und Fruchtbarkeit in einem hohen Grade. Das

zweite (die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt von D. Joh. Baptist von Hirscher. Drei Bände Zweite Ausgabe. Tübingen 1836.) führt die auf dem Titel bezeichnete Idee biblisch, geschichtlich und wissenschaftlich eben so lehrreich, als praktisch durch. Das dritte endlich (System der christ-katholischen Moral von D. Sebastian Braun. Erster Theil. Religionslehre. Trier 1834.) verbreitet sich zur Zeit zwar nur über die allgemeine Sittenlehre, verbindet aber Freimüthigkeit im Urtheile, auch über protestantische Moralisten, mit einem wissenschaftlichen und religiösen Geiste und berechtigt zu hohen Erwartungen von der Fortsetzung dieses schätzbaren Werkes. Teplotz (ethica christiana. Tom. I. Pragae 1831.) und Vogelsang. Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Bonn 1834.) liefern kurze Entwürfe, die, auch neben den zuletzt bezeichneten Mustern, mit Achtung genannt werden müssen.



Christlich-religiöse Moral.

Erster Theil.



§. 18.

Uebergang zur Wissenschaft.

Wenn das Wesen der Tugend in der Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze besteht; so bieten sich von selbst drei Fragen dar. Zuerst: worinnen besteht diese sittliche Harmonie überhaupt; dann: worinnen besteht sie in der menschlichen Natur; endlich: wie erfolgt sie in einzelnen Verhältnissen des menschlichen Lebens? Diese Fragen werden in der Nomothetik, Anthropologie und Ethik beantwortet, welche drei Theile die ganze Moral umfassen.

Erster Theil.

Nomothetik.

Erster Abschnitt.

Von der Freiheit, als der Bedingung des Gesetzes.

§. 19.

Der Mensch als Sinnenwesen.

Die Harmonie des Willens mit dem Sittengesetze ist etwas Geistiges und Persönliches, folglich nur

unter der Voraussetzung der Selbstbestimmung und Freiheit denkbar, die wir an dem äußeren Menschen (2. Kor. IV, 16. Ephes. III, 16), insofern er ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, von allen Seiten vermissen (Matth. VI, 27. Röm. VIII, 20.). Als Sinnenmensch wird er nämlich von dem ersten Augenblicke seines Entstehens an, bis zu seinem Tode, in eine genau verbundene Reihe von Kräften und Ursachen hereingezogen, über die er nicht gebieten kann, und die sich seiner mit überwältigendem Einflusse bemächtigen. Wer daher den Menschen nur aus dem Gesichtspunkte des Materialismus betrachtet, der muß ihn auch, als Fatalist, dem Walten der Natur und seinem Schicksale überlassen, ohne mit seinen Hofnungen über das Grab hinauszureichen (Pred. Sal. III, 20 f.).

Daß die Sittenlehre, als Disciplin des Willens, sich nur in der Freiheit, als ihrem Elemente, bewegen könne, ist so klar und einleuchtend, daß es keines Beweises bedarf. Pflanzen und Bäume zieht man; Thiere richtet man ab; nur den Menschen erzieht man, daß er sich selbst regieren lerne. Das vermag er nur unter der Voraussetzung der Freiheit, welche allgemein als die Abwesenheit jedes fremden Zwanges, also auch der äußeren Naturgewalt, gedacht wird. Nun läßt sich zwar nicht behaupten, daß der menschliche Wille die einzig freie Causalität in dem Kreise unserer Wahrnehmungen sei (Ritter über die Erkenntniß Gottes in der Welt. Hamburg 1836. S. 416. ff.), denn auch die Natur ist das Werk einer sie vielfach belebenden Intelligenz, in welchem die freie Bewegung des menschlichen Geistes und Willens stufenweise vorbereitet wird. Der Uebergang von dem Kreislaufe chemischer Kräfte zu dem Organism der Pflan-

zen, in dem schon ein sensitives Princip das Ganze durchdringt, und von diesem wieder zu dem Organism der Thiere, unter welchen bereits die Infusorien mit dem Vermögen der Selbstbewegung ausgerüstet sind (Okens allgem. Naturgeschichte B. V. Abth. 1. Stuttgart 1835. S. 13. ff.), gestattet uns nicht, die Natur als ein bloßes Product mechanischer Ursachen zu betrachten. Aber vorzugsweise ist der menschliche Körper durch einen reichen und bewundernswürdigen Muskelnapparat einzelner Theile, wie der Hand, des Auges, der Zunge, zur willkührlichen Bewegung organisirt, um die Beschlüsse der Seele mit großer Schnelligkeit zu vollziehen (Choulant über die willkührliche Bewegung des Menschen. Leipzig 1835. S. 20. ff.). Dennoch ist der Mensch als Sinnenwesen (Herders Ideen zur Philosophie der G. d. M. Buch II. und III.), ein von allen Seiten abhängiges und dienendes Geschöpf, welches von außen bewegt und getrieben wird. Unstreitig gilt das

1) von den mechanischen Naturgesetzen der Schwere, der Bewegung und der Stetigkeit. Ein heftiger Strom wirbelt ihn, trotz allem Widerstreben, in die Tiefe hinab; ein starker Windstoß wirft ganze Karavanen nieder, oder begräbt sie unter den Sandwolken afrikanischer Wüsten; der Ausbruch eines Vulcanes, oder Erdbebens verschlingt ganze Dörfer und Städte, und der kühne Schiffer setzt vergebens den Stürmen, oder Luftströmungen seine schwache Kraft und Kunst entgegen. Alles, was leblose Körper von der Gewalt der Elemente dulden müssen, erfahren auch wir, als Sinnenwesen, und unsere ganze Klugheit und Macht scheitert im Kampfe mit den Wogen der empörten Natur. Dieselbe Bemerkung bewährt sich aber auch

2) in Rücksicht auf die organischen Kräfte, die durch das Leben mit unserm Geiste in so genauer Verbindung stehen. Unter dem Organism denken wir uns nämlich das abgemessene Spiel der Naturkräfte, welches einzelne Theile lebensfähiger Körper als Mittel und Zwecke zu einem Ganzen vereinigt. Bekanntlich unterscheidet man in der Physio=

logie den mathematischen Organism, welcher die Theile eines Körpers nur zu einem Aggregate verbindet, von dem dynamischen, welcher sie durchdringt, auflöst, assimilirt und sie in das gemeinschaftliche Leben des Körpers aufnimmt. Von dem Einflusse dieses Organism hängt aber der Mensch unstreitig in Rücksicht auf Farbe, Temperament, Energie der Nerven und Pulse, Größe und Stärke des Körpers und seiner einzelnen Theile ab. Man denke nur an die Schaar von Nervenübeln, von Spasmen und Paroxysmen im Fieber, in der Epilepsie und Wuth, in der Hypochondrie und der Ekstase, namentlich im Starrkrampfe, welcher jeden Einfluß des Willens auf die furchtbar ergriffenen Glieder lähmt, um das schwere Joch der Dienstbarkeit zu fühlen, das auf unserem Nacken ruht. Mit dem allmähligen Sinken der organischen Kräfte tritt ferner

3) die mächtige Einwirkung der chemischen, oder auflösenden, schwächenden und zerstörenden Naturkräfte ein. Hieher gehören zunächst alle Zustände der Kränklichkeit und des Uebelbefindens, wo die organischen und chemischen Kräfte unseres Körpers im Streite liegen. Man denke nur an den Einfluß der Hitze und Kälte, des Hungers und Durstes, der Mattigkeit und Ohnmacht, oder der periodischen Beschwerden, die von dem Einflusse der Witterung und des Himmelsstriches erzeugt werden. Ein trüber Tag versetzt den Nervenschwachen in einen Zustand der Unthätigkeit und Gedankenlosigkeit; in Sicilien bringt der Scirocco und in Arabien der Samum Melancholie und Schwermuth hervor, während der darauffolgende Nordwind (nach Bartels) die Nerven wieder stählt. Ein muthiges und tapferes Heer kann durch Mangel und schlechte Nahrung bis zur Feigheit desorganisirt werden. Noch sichtbarer wird dieser Einfluß bei schweren Krankheiten und im zunehmenden Alter; die Lebenskräfte schwinden immer mehr und unterliegen der Kraft der Zerstörung; Sinne, Gedächtniß, Einbildungskraft versagen ihre Dienste, kaum daß einige frohe Stunden dem Geiste noch einige Anstrengung gestatten; und so wie der letzte Funke des

immer schwächer aufflammenden Lebens erlöscht, gehen wir in den Schooß einer gänzlichen Auflösung und Zerstörung über. Damit verbinde man noch endlich

4) die Abhängigkeit der Individuen von den Idiosynkrasien ihres Körpers und Temperaments. Wie jeder Mensch seine eigene Constitution und Complexion hat, so hat er auch eigenthümliche Neigungen, Begierden, Leidenschaften und Affecten. Der Cholerische wird durch eine kleine Beleidigung schon in Wallung versetzt; der Schwermüthige sieht Alles im dunklen Lichte; wieder Andere zittern, erblassen, sprühen Funken, wenn der Donner über ihrem Haupte rollt. Peter der Große bekam bei dem Anblicke eines käferartigen Insektes Paroxysmen; Jakob der sechste, König in Schottland, konnte, aus Furcht vor dem bloßen Schwerte, ohne Hülfe Anderer Niemanden zum Ritter schlagen; Anna von Oesterreich, Gemahlin des dreizehnten Ludwigs von Frankreich, fiel vor jeder Rose, selbst vor einer gemalten, in Ohnmacht. Wir Alle werden von den Gegenständen, die uns umgeben, auf verschiedene Weise afficirt, und insofern wir von diesen Sinneneindrücken abhängen, wandeln wir auch in den Fesseln der Natur.

Da die ionischen Naturphilosophen sowohl, als die epikureischen Atomistiker sich das Wesen der Seele als körperlich dachten (fatendum est, corporea natura animum constare, animamque: *Lucret.* III. v. 167.); so erklärten sie die Freiheit aus dem Zufalle (*Cicero* de fato c. 10.), wie das auch von Anderen nicht ohne tadelnswerthe Verwirrung der Gedanken geschehen ist, oder sahen in dem Laufe der Welt und des Gemüthes nur eine nothwendig verschlungene Kette von Ursachen und Wirkungen (colligatio causarum naturalis), die sie das Schicksal nannten (vergleiche die Schrift des Grotius: philosophorum veterùm sententiae de fato. Paris 1648. in den opp. theolog. Basel 1732. t. IV. S. 379. fl.). Unter den Neueren hat sich zu dieser Ansicht namentlich der Verfasser des berüchtigten Système de la nature (Mirabaud, nach Voltaire Holbach) bekannt, wenn er sagt: unser

Leben ist eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde hinläuft und von der wir uns nicht einen Augenblick entfernen können. Wir sind gut, oder böse, sanft, oder zornig, enthaltsam, oder unkeusch, ohne daß unser Wille hieran den geringsten Antheil hätte (Londres 1770. B. I. S. 188.). Man nennt dieses System den Fatalism, oder den Determinism im weiteren Sinne (§. 26.), das heißt, die Behauptung, daß der menschliche Wille überall durch zwingende Gründe, ohne Freiheit, bestimmt werde. Ihm steht der Indeterminism, oder Autodeterminism gegenüber, welcher die Bestimmungsgründe des Willens der eigenen Thätigkeit des Menschen unterwirft. Aerzte, Naturforscher, Mathematiker und Sensualisten waren dieser materialistischen Weltansicht von jeher günstig (Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik. Eine Rede von Franz von Baader. München 1813.), und selbst die neuere Zeit läßt das Problem noch unentschieden, ob mit der kosmoplastischen Naturphilosophie überhaupt die Freiheit bestehen könne?

§. 20.

Der Mensch, als freies Wesen. Bibellehre.

Wie indessen schon die Psychologie die Immaterialität der Seele siegreich aus der beharrlichen Einheit des Bewußtseyns erweiset; so entscheidet auch die Bibel für sie, indem sie dem Menschen Freiheit, oder das Vermögen zuspricht, seinen Willen selbst bestimmen zu können. Sie unterscheidet die natürliche, bürgerliche und religiöse Freiheit von der freien Willkühr, welche die Bedingung der menschlichen Tugend ist. Doch herrschen in einigen Stellen unserer heiligen Bücher dogmatische An=

sichten vor, die den menschlichen Willen mehr, oder weniger von der unbedingten Einwirkung des guten, oder bösen Weltprincips abhängig zu machen scheinen.

Aus dem psychologischen Standpuncte ist es längst entschieden, daß der Mensch als denkende Substanz zwar mit dem Körper in Verbindung steht, aber doch, seiner Natur nach, eine geistige Einheit ist, welcher Substantialität, Simplicität und Immaterialität zukommt (Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt 1821. S. 130. fl.). Nach einem Kreislaufe von sieben Jahren hat sich stufenweise der ganze Körper bis auf das kleinste Theilchen erneuert, während die Seele, als Ich, in einer persönlichen Einheit beharrt, die über ihre geistige Natur keinen Zweifel übrig läßt (§. 27.). Damit ist auch die Schrift vollkommen einverstanden (Matth. X, 28. Apg. XVII, 28. Röm. VIII, 16. 1. Kor. XV, 49.), indem sie dem Menschen Freiheit (3. Buch Mos. XXII, 18. 1. Kor. IX, 1.), oder das Vermögen zuschreibt, den Willen, unabhängig von fremder Einwirkung, selbst zu bestimmen (1. Kor. VII, 37.). Was hier der Apostel ausdrucksvoll die *ἐξουσία τοῦ ἰδίου θελήματος* nennt, das bezeichnen die griechischen Philosophen mit den Worten *ἀυτοδύναμις, ἀυτεξουσία, ἀυτοπραγία,* welche sämmtlich eine Selbstthätigkeit des Geistes im Denken und Wollen andeuten, die aller Freiheit Wurzel ist, und eben daher keine weitere Erklärung zuläßt. Die Natur und das Wesen dieses Selbst bestimmt auch die Natur der Freiheit. Gott ist durch sich selbst (2. Mos. III, 14.); also ist seine Freiheit auch von außen unbeschränkt, und er kann thun, was er will (Psalm CXV, 3. Röm. IX, 15.). Der Mensch hingegen ist ein Geschöpf; sein Selbst ist in einer höheren Macht und einem höheren Leben begründet (Hebr. I, 3.); er kann also, der Beschaffenheit seines Daseyns gemäß, nur in dem Besitze einer abhängigen und beschränkten Freiheit seyn. Die Schrift legt ihm daher zwar Freiheit überhaupt in verschiedenen Rücksichten und Beziehungen bei. Sie spricht nemlich

a) von einer natürlichen Freiheit, vermöge welcher er thun kann, was er will (Weish. Sal. II, 11. 2. Petr. II, 19.). In diesem Zustande herrscht noch eine gänzliche Zerflossenheit des Willens, ohne irgend einen bestimmten Unterschied des Guten und des Bösen;

b) von einer bürgerlichen Freiheit, welche in der Theilnahme an den Rechten des Staatsbürgers besteht. Dem Freien (חפשי, ἐλεύθερος) steht der Knecht und Fremdling entgegen (עבד, δοῦλος, 2. Mos. XXII, 2. f. 1. Kor. XII, 21.);

c) von der religiösen Freiheit, die in der Unabhängigkeit von menschlicher Willkühr in der Verehrung Gottes zu suchen ist (Joh. VIII, 33.), sowohl äußerlich, in dem Glaubensbekenntnisse einer ganzen Kirche (Apg. XV, 10. Gal. V, 1. 13.) als innerlich, in der Unabhängigkeit des Weisen von Irrthümern und Leidenschaften (Joh. VIII, 34—36. 2. Kor. III, 17.). Diese Freiheit ist eine Frucht der Tugend; wir sollen frei handeln, um frei zu werden. Daher unterscheidet die Bibel noch

d) die psychologische Freiheit, oder freie Willkühr, als das Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen (5. Mos. XXX, 15. Sirach XV, 14—17. Phil. I, 23.). Dieses Vermögen wird bei allen Menschen ohne Unterschied vorausgesetzt, daher auch die göttlichen Vorschriften und Ermahnungen an Alle gerichtet sind, an die Guten und Bösen (Joh. I, 16. Röm. XII, 1. f.). Man ist also berechtiget, anzunehmen, daß die Bibel jedem Menschen freie Willkühr zuschreibe, nicht etwa nur in bürgerlicher und politischer, sondern auch in moralischer und religiöser Beziehung, und daß selbst diejenigen heiligen Autoren, die von der Richtung des menschlichen Willens als Dogmatiker prädeterministisch sprechen, dennoch als Moralisten die Möglichkeit der Tugend nicht in Zweifel zogen. Von dem Verhältnisse der freien Willkühr zur reinmoralischen Freiheit, die dem N. T. keinesweges fremd ist (Joh. VIII, 36. Röm. VIII, 21.); wird unten besonders die Rede seyn.

Dennoch ist diese Freiheit des Menschen nach der Bibel

sehr beschränkt, weil sein Wille entweder von dem guten, oder bösen Princip in entschiedener Abhängigkeit dargestellt wird. So heißt es in einigen Stellen, Gott lenke die Gedanken der Menschen und leite ihren Willen (2. Mos. VII, 3. VIII, 15. Joh. I, 12. Röm. IX, 15. f.). Urgirt man den buchstäblichen Sinn dieser Aussprüche, so ist Gott selbst die bewegende Kraft unseres Willens, und der eigene Entschluß fällt ganz weg. Wieder in anderen Stellen wird gesagt, der Satan, oder die Sünde beherrsche den Menschen und überwinde die Kraft seines Willens (Joh. VIII, 27. Apg. V, 3. Röm. VII, 20. Gal. V, 17. Ephes. II, 2.). An diese Stellen haben sich diejenigen Theologen gehalten, welche eine gänzliche Knechtschaft unseres Willens behaupteten. Genauer betrachtet thun indessen auch diese prägnanten Aussprüche der sittlichen Freiheit keinen Eintrag; denn Paulus erklärt ausdrücklich, daß es Schuld des Menschen sei, wenn er ein Knecht der Sünde werde (Röm. VI, 19.). Man muß daher immer vorsichtig unterscheiden, wo die Bibel die Freiheit, als Thatsache des Bewußtseyns, voraussetzt, und wo sie über diese Thatsache dogmatisirt: nec enim miscenda est disputatio de determinatione diuina questioni de libero arbitrio. *Melanchthon* in corpore doctrinae, de humanis viribus. Lips. 1672. S. 347.

§. 21.

Erstes Merkmal der Freiheit: die absolute Causalität des Willens.

Aus dieser Vielsinnigkeit des Wortes Freiheit, können wir uns die vielen Mißverständnisse und Streitigkeiten erklären, die von jeher über diese wichtige Lehre geführt worden sind. Wer daher diese Klippe vermeiden will, der wird sich auch gleich zuerst vor

Mißverständnissen hüten und die Merkmale dieses dunklen Begriffes einzeln erfassen und aufklären müssen. Glücklicherweise war man sonst über das erste, oder Grundmerkmal der Freiheit einverstanden, welches in dem Vermögen der absoluten Selbstthätigkeit, oder des absoluten Anfanges einer Handlung besteht, und sich eben sowohl auf das Denken, als das Wollen bezieht, weil sich beide Vermögen in der reinen Autopragie unseres Geistes (Ichs), als einer gemeinschaftlichen Wurzel verlieren. Auch iezt kann man diese Thatsache des Bewußtseyns nicht läugnen, ob man schon gegen sie aus dem Standpuncte der Evolutionsphilosophie mancherlei Bedenklichkeiten erhoben hat.

Die Zerflossenheit, Unbestimmtheit und Aequivocation der Begriffe ist nicht nur im gemeinen Leben, sondern auch in der Wissenschaft eine Ursache unabsehlicher Streitigkeiten. Auch in der schweren und wichtigen Eleutheriologie haben sich die Gelehrten darum so oft entzweit, weil sie in den Begriff der menschlichen Freiheit nicht selten Merkmale aufnahmen, die in der Natur nicht vorhanden, also auch keines klaren und bündigen Beweises fähig sind. Mit Recht haben daher schon Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion Th. I, siebente Betr.) und nach ihm Kant (in der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft) diese Untersuchung mit der metaphysischen, oder formalen Freiheit begonnen, welche Dieser das Vermögen einer absoluten Causalität, oder das Vermögen nennt, durch bloße Vorstellung eines Zweckes und die damit verbundene Thätigkeit des Willens, absolute Ursache einer Naturveränderung zu seyn. Wie nemlich Gott die Welt nicht durch eine Emanation, Modification, oder Veränderung seines eigenen

Wesens, sondern durch ein unbedingtes Machtwort schuf, welches den Anfang der Zeit und der Dinge entstehen ließ (1. Mos. I, 1. Sirach XVI, 25. fl.); so hat er auch dem Menschen das Vermögen verliehen, in die Reihe der ihn umgebenden Natursachen, so oft er es angemessen findet, thätig einzuwirken und eine Causalität einzuschalten, welche einzig und allein von seinem Entschlusse ausgeht. Er durchschneidet die Zeit mit einem Puncte, der nicht zur Zeit gehört (Monologen. Eine Weihnachtsgabe. Dritte Auflage. Berlin 1822. S. 19. f.). Calvin entwarf im heftigsten Kopfweh eine Predigt; das lag nicht in seiner Migräne. Der gefangene Irokese stimmt einen vaterländischen Gesang an, wenn ihn seine Feinde am kleinen Feuer braten; das liegt nicht in seiner Marter, sondern in einem Heroism, der über Zeit und Raum hinausreicht. Man muß von dieser metaphysischen Freiheit bemerken, daß sie

1) mit den Naturgesetzen der Bewegung und Stetigkeit überall nichts gemein hat. In der Sinnenwelt hängen Ursachen und Wirkungen an dem Faden des Mechanismus zusammen und bilden eine Kette, deren einzelne Glieder unauflöslich unter sich verschlungen sind. So ist das Menschengeschlecht, von dem ersten Pulsschlage Adams bis auf die gegenwärtige Bewegung unseres Herzens, nur eine Linie des physischen Lebens, deren einzelne Puncte ununterbrochen durch alle Jahrhunderte hindurchlaufen. In der Welt der Freiheit hingegen ist Alles einzeln und abgebrochen; jede freie Handlung besteht für sich; hundert Vorsätze eines Tages, sobald sie im Bewußtseyn unterschieden werden, sind auch verschiedene Handlungen. Bei jeder derselben ist unser inneres Selbst mit einer Kraft thätig, die uns ausschließend zugehört, über die wir ausschließend gebieten, und von der wir jeden äußeren Einfluß abwehren können, wenn wir Muth und Charakter besitzen. Regulus, als Abgesandter von Karthago, mußte für die Auswechslung der Gefangenen stimmen, oder in Rom zurückbleiben, wenn er seinen Freunden und seiner Neigung folgen wollte; aber

er hörte nur die Stimme seiner Pflicht und ging namenlosen Martern entgegen.

2) Eben daher ist auch der Mensch in kurz aufeinanderfolgenden Zeitmomenten verschiedener, ganz entgegengesetzter Handlungen fähig; er kann weinen und lachen, lügen und die Wahrheit sprechen, fluchen und segnen; Erscheinungen, die sich gar nicht erklären lassen würden, wenn die Handlungen der Menschen unter sich zusammenhingen, wie Wassertropfen in einer Quelle (Jakob. III, 11.). Je ungebildeter noch der Verstand und Wille eines Menschen ist, desto mehr fällt auch an ihm die Vereinzelung und der moralische Widerspruch seiner Thaten auf, während der Weise, der nach Ideen handelt, überall vernünftigen Zusammenhang, Ordnung und Einheit in seinem Betragen verräth. Der Anfänger sezt eine Predigt stückweise, wie Mosaik, zusammen; aber der Meister bildet sie aus einem Grundgedanken, und bei dem frommen Menschen wird das ganze Tagewerk nur eine gute That.

3) Eigensinnige Menschen sind meistens engherzig und ermangeln einer tiefen Verstandesbildung; man kann daher den Ursprung des Bösen, welches immer aus dem Eigenwillen fließt, zwar aus dem unvollkommenen Zustande des Bewußtseyns erklären, welches sich der lebendigen Idee des Wahren und Guten noch nicht ganz aufgeschlossen hat. Da indessen dieses Licht unseres Geistes von der einen Seite unbegrenzt ist, von der anderen aber unser Bewußtseyn selbst, nach der wechselnden Gemüthsstimmung, klarer, oder dunkler wird; so kann die metaphysische Freiheit auf keine höhere Ursache, als die unbedingte Selbstthätigkeit des Ichs zurückgeführt werden, welches darum, weil es nun einmal will, einen Gedanken hervorruft, ergreift, festhält, ihn zum Zwecke des Willens erhebt und in die wirkliche That verwandelt. Freiheit des Denkens und Wollens gehen daher für unsere Forschung aus einer gemeinschaftlichen Wurzel des geistigen Lebens hervor, deren fernere Tiefen wir nicht ergründen können, ob wir schon nicht läugnen, daß ein höheres Auge ihre wei-

teren Verzweigungen bis an das äußerste Ende durchschauen kann.

Diese metaphysische Freiheit des Willens ist übrigens weder mit der unten zu besprechenden Herrschaft der Sünde über den Menschen nach Augustin und Luther[1]), noch mit der Evolutionsphilosophie, insofern sie den Menschen mit dem ihm anhängenden, finsteren Prinzip des Bösen geboren werden läßt[2]), noch mit einer in der Weltursache aufgehenden Causalität des Willens vereinbar, von der man behauptet: „was er wirkt, kann nur eine Wirkung in der Welt seyn, denn außer der Welt gibt es keine Wirkung[3])." Man kann wohl von dem Thiere sagen, daß die ihm beiwohnende animalische Willkühr, weil sie jeder Leitung des Begriffes und der Idee entbehrt, nur ein Product seiner sinnlichen Vitalität ist und folglich den Bereich des materiellen Weltnexus überall nicht überschreitet. Der Mensch hingegen, als Mitglied der Geisterwelt, kann sich aller materiellen Gedanken gänzlich entschlagen; er kann sich über alle seine Neigungen und Erinnerungen, ja selbst über seine irdische Individualität zur reinen Persönlichkeit erheben; er kann durch die lebendige Erfassung des Gedankens an Gott die volle Freiheit und Unabhängigkeit des Willens vor allen weltlichen Eindrücken gewinnen und vermöge seiner Vernunft aus der göttlichen Idee eine Causalität seines Willens schöpfen, die mit den gleichzeitigen und successiven Erscheinungen der Natur nichts gemein hat, sondern aus dem Inneren seines geistigen Wesens hervorgeht und daher, wie jedes Prinzip, auch jede weitere Nachforschung ausschließt. So kehrte der verlorene Sohn nach einer langen Reihe von Verirrungen, deren physischer Zusammenhang vollkommen deutlich ist, in einem lichten Augenblicke seines Bewußtseyns

1) M. Fortbildung des Christenthumes. B. II. 2. Aufl. Leipzig 1836. S. 217. ff. 2) Schellings philosophische Schriften. B. I. Landshut 1809. S. 468—473. 3) Ritter über die Erkenntniß Gottes in der Welt. Hamburg 1836. S. 417.

zu dem besseren Selbst zurück (εἰς ἑαυτὸν ἐλθών· Luk. XV, 17. ff.) und beginnt nun plötzlich ein neues Leben, welches das gerade Widerspiel des früheren war. Dieses Vermögen einer absoluten Causalität des Willens, der von nun an sich selbst ein Gesetz werden kann, wohnet jedem vernünftigen Menschen bei und ist eine moralische Thatsache des Bewußtseyns, deren Gewißheit keine Dialektik zu erschüttern vermag. Wer sie läugnet, oder sich an den gemeinen Naturlauf empirischer Gedanken gekettet fühlt, der ist schon einer herrschenden Passivität der Sinnlichkeit anheim gefallen, mit welcher nur organische Activität, aber keine freie Selbstthätigkeit des Willens bestehen kann.

§. 22.

Zweites Merkmal der Freiheit: das Vermögen, Gutes zu thun.

Das zweite Merkmal der Freiheit des Willens besteht in dem Vermögen, Gutes zu thun, oder den Willen, durch die Erfüllung der Pflicht, stufenweise zur Idealität der Vernunft zu erheben. Daß ohne dieses Vermögen keine sittliche Freiheit gedacht werden könne, läßt sich mit leichter Mühe erweisen. Alle Handlungen sind entweder gut, oder böse; wer aber nicht gut handeln kann, kann auch nichts Böses thun, folglich gar nicht handeln, was sich von dem Menschen ohne Absurdität nicht behaupten läßt. Die Schrift eignet auch diese Kraft dem Menschen in vielen Stellen auf das Bestimmteste zu (§. 20. d.), und der Bösewicht rechnet sich ein begangenes Verbrechen reuevoll als Schuld an. Die Stellen 1. Mos. IV, 7. Matth. XII, 33 — 37.

und 2. Petr. I, 10. sind hier entscheidend und ihre klare Beweißkraft kann nur durch einen Machtspruch des Vorurtheils verdunkelt werden. Die symbolischen Bücher unserer Kirche sprechen zwar dem Menschen im Stande der Natur und ohne den Beistand des heiligen Geistes, das Vermögen, Gutes zu thun, gänzlich ab, und lassen ihm blos eine sinnliche, oder bürgerliche Willkühr der Handlungen übrig, indem sie das aus einzelnen Stellen der Bibel (1. Kor. II, 14. Ephes. II, 3. Röm. VII, 20.), aus dem Zeugnisse Augustins und aus dem Gegensatze der pelagianischen Irrthümer zu erweisen suchen. Nun ist es zwar gewiß, daß unser innerer Mensch alle geistigen Lebenskräfte von Gott und seiner Gnade hat: indessen kann man gar wohl mit der Schrift behaupten, daß das Vermögen, über diese sittlichen Kräfte frei zu schalten, zur Natur des Menschen gehöre (Röm. II, 14. XII, 21. Matth. XVIII, 3.); es läßt sich ferner nachweisen, daß die für jene Meinung angeführten Stellen der Bibel nicht von dem Menschen überhaupt, sondern nur von dem durch seine Schuld und Gewohnheit verdorbenen Menschen handeln. Augustins Ansehen, namentlich da, wo ihm noch manichäische Flecken anhängen, kann für Wahrheitsfreunde und evangelische Christen von keinem entscheidenden Gewichte seyn; und eben so wenig kann uns der Vorwurf der Gemeinschaft mit dem Pelagius schrecken, wenn wir der Einseitigkeit seiner Ansichten nach christlichen Grundsätzen eine bessere Richtung geben. In jedem Falle darf das Vermögen, Gutes zu thun, dem Menschen nicht abgesprochen werden, ohne seine Natur

zu verstümmeln und ihm den edelsten Vorzug seines Wesens mit einer verwerflichen Engherzigkeit zu rauben.

So schwer es auch ist, das Wesen der Seele zu erklären; so erscheint sie doch in dem Besitze der formalen Freiheit als eine von der Gewalt der Natururſachen unerreichbare Einheit, die über den Antrieb derselben, wie der Fels im Meere über die Fluth, siegreich ihr Haupt erhebt. Durch diese Eigenschaft wird sie nicht allein in den Stand gesetzt, frei zu denken, sondern auch frei zu wollen und nach Ideen in die Sinnenwelt einzuwirken. So lang der Mensch von materiellen Gedanken beherrscht wird, wie das im Traume und in dem Zustande der Leidenschaft geschieht, ist er allerdings ein Psychiker, der nichts vom Geiste Gottes weiß und ebendaher auch das Gute nicht vollbringen kann (Röm. VIII, 7. 1. Kor. II, 12). Diese Erscheinung ist jedoch nur zufällig und gehört überall nicht zu dem Wesen seiner Natur; die sinnlichen und weltlichen Gedanken sollen nicht ihn haben, sondern er sie; er soll zu sich selbst kommen (Luk. XV, 17) und in das vollkommene Gesetz der Freiheit einblicken (Jakob. I. 25), daß er die Macht der Versuchung breche und ein Diener der Gerechtigkeit werde (Röm. VI, 12—16). In dieser Freiheit liegt aber nothwendig das Vermögen, Gutes zu thun, oder Ursache einer Realität zu seyn, die dem Vorbilde alles Guten entspricht. Wie die Null nur möglich wird durch den Gegensatz der positiven Zahl, so wird auch das Böse, als Verneinung, nur möglich durch die Antithese des Guten; wer mir nichts gebieten kann, der kann mir nichts verbieten, und wer nichts Gutes thun kann, der kann auch nicht sündigen. Erst mit der Möglichkeit, die Pflicht zu erfüllen, welche das Gesetz ausspricht, entsteht die Möglichkeit der bösen Begierde (Röm. VII, 7.), daher auch die Thiere nicht sündigen, weil ihnen das Vermögen, pflichtmäßig zu handeln, versagt ist. Die Bibel schreibt deswegen dem Menschen ausdrücklich die Kraft zu, Gott zu lieben und in seinen Wegen zu wandeln (5.

Mos. XXX, 16.), fordert ihn unzähligemal zum Guten auf (Psalm XXXIV, 15. XXX, 3. Jes. I, 17. Röm. XII, 9. XVIII, 3. Gal. VI, 9.) und rechnet ihm sogar die Unterlassung desselben zur Sünde an (Jakob. IV, 17.). Könnte der Mensch aber von Natur seiner Pflicht keine Genüge leisten, so würden diese Gebote eben so widersinnig seyn, als die Aufforderung an den Lahmen, zu gehen, oder an den Blinden, eine reitzende Gegend zu bewundern. Der größte Bösewicht ermißt noch, wenn sein Gewissen erwacht, die Größe seiner Schuld (1. Mos. IV, 13. Matth. XXVII, 4.), weil er sich in jedem Falle des Vermögens bewußt ist, daß er in der Freiheit beharren konnte (Gal. V, 1.), was immer des Guten erster Anfang ist. Die Apostel erkennen daher nicht nur das Vermögen an, Gutes zu thun, sondern sich auch in demselben zu befestigen und sich gegen neue Verirrungen zu sichern (2. Pet. I, 10). Es ist schwer zu begreifen, wie sich Männer von Geist und Einsicht der siegreichen Gewalt dieser Gründe widersetzen konnten. Dennoch scheint mit dieser Ansicht die Lehre unserer Kirche von der freien Willkühr im geraden Widerspruche zu stehen. Schon die Augsburger Confession (Art. XVIII.) spricht dem Menschen ohne Beiwirkung des heiligen Geistes das Vermögen, fromm zu handeln (justitia spiritualis) gänzlich ab, und die Eintrachtsformel (Art. II.) nennt ihn sogar einen Klotz, der vor der Wiedergeburt sich weder bekehren, noch zu seiner Besserung und sittlichen Vervollkommnung im Geringsten mitwirken könne. Man muß hier vorläufig erinnern, daß das Wort: freie Willkühr, anders im philosophischen, anders im theologischen Sinne genommen wird. In dem ersten bezeichnet es das Vermögen, sich in der Wahl zwischen zwei entgegengesetzten Handlungen für eine, oder die andere zu bestimmen; in diesem Sinne hingegen bezieht es sich nur auf das Vermögen, zu glauben und dem Willen Gottes gemäß zu handeln. Dieser Sprachgebrauch ist seit Augustins Zeit in den Schulen der Theologen herrschend, und ihm gemäß lehren unsere symbolischen Bücher, der Mensch

habe nur das Vermögen, bürgerlich gut, aber nicht moralisch gut und religiös gut zu handeln. Sie berufen sich theils auf die Hauptstelle (I. Kor. II, 14.) in der sie das ψοχικὸς ἄνθρωπος von dem Menschen verstehen, wie er von Natur ist; theils auf das Zeugniß Augustins, welcher bestimmt genug gelehrt hatte, die Freiheit des Willens sei durch die Uebertretung Adams gänzlich verloren gegangen, so daß wir im Stande der Natur nur das Böse wollen und thun (Wiggers pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Berlin 1821. S. 333.); theils auf die kirchliche Anerkennung des pelagianischen Irrhums, daß jeder Mensch die Kraft besitze, das Gute zu wollen und zu thun, so wie das Gegentheil. An dieser Behauptung muß man nun zwar wesentlich einräumen, daß der Mensch jedes Vermögen seines Geistes von Gott habe (I. Kor. IV, 7.) und daß namentlich seine Gnade in uns das Wollen und Vollbringen wirke (Phil. II, 13.). Dennoch steht der augustinischen Lehre in Rücksicht der Modalität entgegen, daß die geistige Natur und das in ihr liegende Vermögen, dem Sittengesetze zu folgen, nach Paulus (Röm. II, 14. φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖ) ausdrücklich zur ganzen Natur des Menschen gerechnet wird, weil er bestimmt sagt, Gott habe dem Menschen das Sittengesetz in das Herz geschrieben. Es ist also eben so unbiblisch, als unphilosophisch, die Natur des Menschen nur auf die Sinnlichkeit zu beschränken, da er, gerade seiner wahren Natur nach, ein Mitglied zweier Welten ist, und eben sowohl zum Geisterreiche, als zur Sinnenwelt gehört. Hat doch Gott selbst eine sittliche und heilige Natur; warum sollte das sittliche Leben, das Gott in den Menschen gelegt hat, und das er, wie Alles, was er erhält, so weise und liebevoll pflegt und veredelt, nicht auch zu seiner Natur gehören? Diese Verrenkung des Sprachgebrauches, im geraden Widerspruche mit der verständigen Denkart der ganzen alten und neuen Welt, ist an sich schon tadelnswerth, wenn es sich auch nicht vermuthen ließe, daß ihr ein grober materialistischer Irrthum von der Fortpflanzung der Seele

durch die Zeugung zu Grunde liege. Man kann wohl von dem Kinde, und von dem ungebildeten Menschen sagen, sein moralisches Vermögen habe sich bei ihm noch nicht entwikkelt; aber so lang die Worte Natur und Wesen einen vernünftigen Sinn haben, wird man nie berechtigt seyn, die Anlage zur pflichtmäßigen Thätigkeit des Willens seiner Natur überhaupt abzusprechen. Selbst die Wiedergeburt ist in ihren Wirkungen eine Veredelung des Willens, welche durch die Aufnahme des göttlichen Sinnes und Geistes in seine Natur erfolgt. Noch unhaltbarer erscheint jene Behauptung, wenn man die Stellen der Schrift genauer betrachtet, aus welchen sie hergeleitet wird; denn 1. Kor. II, 14. ist der *ἄνθρωπος ψυχικὸς* keinesweges der natürliche Mensch, wie Luther durchaus sprachwidrig übersetzt, sondern der von seinen Begierden, wegen nicht bewährter Freiheit beherrschte Sinnenmensch (*ἄνθρωπος ἐπιθυμητικὸς*, homo *animalis*), dessen, nicht ohne eigene Schuld, verdorbener Zustand mit der reinen Menschennatur nicht verwechselt werden darf. Eben so bezeichnet Ephes. II, 3. das *τέκνα φύσει ὀργῆς*, nicht natürliche Höllenbrände, sondern Menschen, die sich durch ihr freiwilliges Wandeln nach dem Weltsinne (V. 2.) der Gnade Gottes verlustig gemacht haben. Selbst die scheinbare Stelle Röm. VII, 20. beweiset nichts für das gänzliche Unvermögen des Menschen zum Guten; denn Paulus spricht hier von seinem früheren Wandel nach dem Gesetze (V. 9.), nicht von dem sittlichen Leben jedes Menschen überhaupt; und ob er schon die Macht der Sünde in ihrer ganzen Herrschaft schildert, so schließt er doch dadurch das Vermögen nicht aus, ihr zu widerstehen und im Geiste zu wandeln (Gal. V, 16.). Die Einseitigkeit der obigen Behauptung wird also auch nicht von einer gesunden Exegese unterstützt. In Rücksicht auf das Ansehn Augustins räumen wir ferner ein, daß man dieses fleißgen, gelehrten und zuletzt wahrhaft frommen Kirchenvaters immer mit der Achtung gedenken müsse, die seinen Verdiensten gebührt. Wohl aber läugnen wir, daß die Autorität dieses Mannes, die schon von den Concilien

öfter als einmal angefochten worden ist, in der evangelischen Kirche ein entscheidendes Gewicht habe; wir läugnen es, daß Augustin, der in seinen breiten und schwerfälligen Schriften fast immer nur als mystischer Dialektiker erscheint, den Köpfen des ersten Ranges zuzuzählen sei; wir sind der Meinung, daß das Gebet dieses Kirchenvaters, Gott möge ihm die Gnade der Keuschheit und Enthaltsamkeit nicht zu früh verleihen, ihn auch für die Gnade früher Weisheit und Einsicht unempfänglich gemacht habe; wir finden in seinen Schriften eine sonderbare Mischung von platonischer Idealität, aristotelischer Dialektik und mystischer Beschaulichkeit in Träumen und Offenbarungen, und halten es endlich für entschieden, daß er wegen gänzlich mangelnder Kenntniß der hebräischen, und gewissermaßen auch der hellenistischen Sprache, nur auf den Ruhm eines ganz mittelmäßigen Exegeten Anspruch machen könne (Wiggers a. a. O. S. 9. fl.). In jedem Falle ist das dritte Buch der hypognosticon (kurzer Notaten zur antipelagianischen Theologie, eigentlich hypomnesticon) nach Garniers Untersuchungen (in opp. *Marii Mercatoris* tom. I, c. VI. p. 357.) aus dem Verzeichnisse der augustinischen Werke auszustreichen. Pelagius endlich hat zwar geirrt, wenn er lehrte, daß der Mensch die Gnade Gottes durch treue Anwendung seiner Kräfte verdienen müsse, da unser ganzes Daseyn nur die Entwickelung aller unserer Kräfte, folglich auch unserer moralischen Vervollkommnung, zuletzt Wohlthat Gottes und ein unverdientes Geschenk seiner Liebe ist, dessen wir nur in treuer Gemeinschaft mit ihm durch Jesum und seinen Geist fähig werden (Joh. XV, 5. Röm. VIII, 14. 1. Joh. I, 7.). Aber er hat mit Recht gelehrt, daß dieser Beistand der Gnade widerstehlich sei, weil es zum Wesen der Freiheit gehört, den Unterschied des Guten und Bösen zu kennen (Röm. II, 18.) und sich durch eigene Causalität für dieses (V. 22.), oder jenes (V. 28. f.) zu bestimmen, oder was damit gleichbedeutend ist, den göttlichen Sinn zu verwerfen und wieder in sich aufzunehmen. Das Resultat dieser Untersuchung ist also weder augusti-

nisch, noch pelagianisch, noch semipelagianisch; wir lassen vielmehr die moralische Unvollkommenheit des Menschen in ihrer ganzen traurigen Gewißheit, so wie die Unentbehrlichkeit der Gnade Gottes zur Besserung in ihrer vollen, unerforschlichen, wenn schon gewiß nicht unnatürlichen Wirksamkeit bestehen. Wohl aber verwahren wir uns gegen den feinen Manichäism Augustins, welcher theils aus der nie ganz vertilgten Anhänglichkeit dieses Kirchenvaters an den chaldäischen Dualism, theils aus seiner Verwechselung der in dem menschlichen Gemüthe durch eigene Schuld herrschenden Sinnlichkeit mit den reinen Anlagen der menschlichen Natur entstanden ist, und daher in der Folge den Flacius consequent genug zu dem Wahne verleitet hat, daß die Erbsünde zu der Substanz des Menschen gehöre. Nur dann, wenn das Vermögen, Gutes zu thun, wie schwach es auch zuerst bei uns seyn mag, als wesentlich in der Natur der Freiheit gewurzelt betrachtet wird, können wir uns zur vorurtheilsfreien und wahrhaft evangelischen Ansicht des Ursprungs der Sünde den Weg bahnen, und uns über dogmatische Blendwerke erheben, die der Moral vielfältig geschadet, und, wiewohl unter dem Scheine großer Pietät, zuletzt doch eine unerleuchtete, ungerechte, und sogar unfromme Herabwürdigung der sittlichen Menschennatur in den Schutz genommen haben.

M. Fortbildung des Christenthums B. II, S. 280 ff. der 2. Ausg. Ritter a. a. O. S. 421 ff.

§. 23.

Drittes Merkmal der Freiheit: das Vermögen, Böses zu thun.

Zweifelhafter ist das dritte Merkmal der Freiheit, welches man in dem Vermögen findet, Böses zu thun, oder sich durch eine unweise Vorstellung zum Handeln bestimmen zu lassen.

Da nemlich in dem Bewußtseyn des Menschen, als eines sinnlich-vernünftigen Wesens, wahre und falsche Gedanken unaufhörlich wechseln, der Wille auch, vor der Selbstbestimmung zu einer Handlung, mit dem Verstande zwischen beiden getheilt ist; so nimmt man an, es sei mit der Freiheit, alternirend das Wahre und Falsche zu denken, auch die Freiheit, das Gute oder Böse zu wollen, verbunden, weil ohne das Vermögen, frei zu sündigen, keine Zurechnung denkbar seyn würde. Es haben indessen die Stoiker, und mit ihnen Paulus (Röm. VII. 14.), die wahre sittliche Freiheit nur auf die guten Handlungen beschränkt, und zwar nicht mit Unrecht, weil die Wahlfreiheit des Guten und Bösen ein hybrider Begrif ist, welcher die Freiheit bedroht; ein natürliches Vermögen, Böses zu thun, sich nicht erweisen läßt; die Wahl des Bösen ferner mehr ein Nichtgebrauch, als positiver Gebrauch der sittlichen Freiheit zu seyn scheint; überdies die sittliche Zurechnung auch ohne Voraussetzung der sittlichen Willkühr bestehen kann, und zuletzt das N. T. selbst einem vermischten Freiheitsbegriffe nicht günstig ist.

Die Lehre des Apostels, daß der Mensch unter die Sünde verkauft sei, die das Böse wider seinen Willen in ihm hervorbringe (Röm. VII. 14. – 17.), findet sich in der Hauptsache schon bei Plato und den Stoikern. Jener behauptete geradehin ὁ κακὸς ἀκὼν τοιοῦτος (de legib. l. IX. p. 17. ed. Bip. vol. IX) und diese sagten: stultus omnia facit invitus, *coactus* (*Ciceron.* paradoxa V. vergl. die fünfte Satyre des Persius). In diesem Sinne behauptete

auch Anselmus: *potestas peccandi* addita voluntati minuit libertatem, et si dematur, auget: *nec libertas est, nec pars libertatis.* De libero arbitrio cap. I. Uebereinstimmend sagt Jakobi: insofern wir die unselige Fähigkeit haben, Böses zu thun, sind wir nicht frei (von den göttlichen Dingen. Leipzig, 1811. S. 97.). Daher die Kantisch-Fichtische Lehre: die sittliche Freiheit bestehe in dem Vermögen, ganz unabhängig von sinnlichen Antrieben sich selbst ein Gesetz zu seyn (Mellins encyclopädisches Wörterbuch Th. II. S. 624. Fichte's Sittenlehre S. 87. 105. 171. f.), und das Vermögen, Böses zu thun, sei eher ein Geheimniß der Freiheit, als ein wesentliches Merkmal derselben zu nennen. In dieser Behauptung liegt der allerdings wahre Satz, daß die höchste Freiheit eines reinen Geistes, weil sie mit der innern Nothwendigkeit der Vernunft zusammenfällt (*Cartesii* meditatt. de Deo. S. 28. f.), jede Willkühr und jeden äußeren Zwang der Sinnlichkeit vollkommen ausschließt, daher Gott, als das freieste Wesen, seiner Natur nach nicht sündigen kann (Hebr. VI, 18.). Auch in dem menschlichen Gemüthe wird die freie Selbstthätigkeit des Geistes und Willens durch die Sinnlichkeit beschränkt, und in ihrer Wirksamkeit für das Gute gehindert. Dennoch pflegt man in der praktischen Sittenlehre diese Ansicht häufig als unvereinbar mit der menschlichen Natur zu verwerfen, weil sie

1) die besondere Freiheit des Weisen, die eine Frucht des Glaubens und der Tugend ist (Joh. VIII, 36.), mit der allgemeinen sittlichen Freiheit verwechsele, die auch dem Unweisen in dem Zustande der Besonnenheit nicht abgesprochen werden kann. Anders handelt Jener bei einer erlittenen Beleidigung, anders Dieser. Jener ist, weil er sich lang in der Selbstbeherrschung geübt hat, schon über die Anreitzungen des Zorns erhaben; dieser hat nur das Vermögen, sich seiner Herrschaft zu entschlagen, und wird schuldig, wenn er dennoch zürnet und sich den Ausbrüchen seines Hasses überläßt.

In der Moral suchen wir aber nur den Begrif der allgemeinen Freiheit, als der Bedingung der Imputation, nicht den der besondern Freiheit, als einer Frucht der Tugend.

2) Die Macht sinnlicher Triebe ist zwar überwiegend und zwingend für das Thier, aber nicht für den Menschen, weil in seinem Bewußtseyn Geist und Sinnlichkeit zu einer absoluten Einheit verbunden sind, so, daß wir selbst nicht immer genau die Grenzen unseres sinnlichen und vernünftigen Ichs bezeichnen und unterscheiden können. *Nullus adfectus est sine adsensu mentis*, sagt Seneca: Einstimmung ist aber ohne freie Selbstthätigkeit des Geistes nicht denkbar. Es muß also auch die von Paulus so graphisch geschilderte Herrschaft der Sünde als eine freiwillig übernommene Knechtschaft betrachtet werden, welche innerhalb der Grenzen unsers Bewußtseyns erfolgt, also kein wahres, sondern nur ein scheinbares Geheimniß ist.

3) Gibt es viele böse Handlungen, welche eben sowohl der Vernunft, als der Sinnlichkeit widerstreiten, z. B. bei sich selbstpeinigenden Schwärmern und kühnen Selbstmördern (*Taciti* annal. IV, 35.). Auch die freieste, kühnste That wird schändlich, wenn ihr Zweck nicht weise und edel ist. Die sogenannte reine Freiheit ist also noch keinesweges gleichbedeutend mit der Pflicht, sondern nur mit der eigenen Bewegung des Selbst. Wie die Freiheit des Denkens Bedingung der Wahrheit ist, so ist die Freiheit des Willens Bedingung des Guten, nicht aber wesentlicher Grund desselben, weil sie eben sowohl zum Bösen gemißbraucht werden kann.

4) Die stoisch-kantische Lehre von der Freiheit scheint ferner jede Zurechnung des Bösen aufzuheben. Wäre der Zorn, oder Geschlechtstrieb in dem Zustande der Besonnenheit zwingend; so könnte man keine grobe Beleidigung und keinen Ehebruch verurtheilen. Wäre jede freie Handlung gut, die der sinnlichen Neigung widerstreitet; so wären alle Verbrechen des falschen Heroismus, Selbstpeinigung, Geiselung, das Läugnen auf der Folter, edle Tugenden und Heldentha-

ten. Es bleibt daher eine, nur rhetorische, Paradoxie, daß der Weise allein frei, der Thor allein ein Sklave sei. Ein Geschöpf, wie der Mensch, welches gegen besseres Wissen und Gewissen irren und durch den Einfluß des Willens auf den Verstand vorsätzlich sündigen kann, kann auch das Vermögen, Böses zu thun, aus dem Wesen seiner Freiheit nicht ausscheiden, ohne sich in einen idealen Zustand zu versetzen, der mit seiner wirklichen Unvollkommenheit im geraden Widerspruche steht. Paulus selbst ist daher nicht gesonnen, das Böse, als eigene That des Willens (Röm. VII, 19.), von sich abzulehnen.

Es verlieren indessen alle diese Bemerkungen Vieles von ihrem Gewichte, wenn man erwägt, daß

1) die Freiheit, als ein Vermögen der Wahl zwischen Gutem und Bösem, ein hybrider Begrif ist, der sich mit der Einheit unserer geistigen Natur nicht vereinigen läßt. Freiheit ist dasselbe für den Willen, was das Leben für den Körper ist. Nun kann man aber das Leben nicht für ein Vermögen der Bewegung und Ruhe erklären, weil das Ende der Ruhe der Tod ist. Es ist daher auch nicht zulässig, die Freiheit als ein Wechselvermögen des Guten und Bösen zu denken, weil dieses zum Zwange der Begierde und zur sinnlichen Knechtschaft führt (Röm. VII, 23). Es wird ferner durch diesen Synkretism

2) der Begrif der wahren Freiheit bedroht und gänzlich aufgehoben. Schon Manes hat aus dieser Behauptung die Folgerung abgeleitet: „da die gute Seele ihrer Natur nach gut, die böse Seele aber ihrer Natur nach böse ist; so folgt einmal, daß keine Freiheit Statt habe, hernach, daß es im eigentlichen Verstande keine Sünde gebe (Walchs Historie der Ketzereien, Leipzig 1762. Th. I. S. 768.)" Auch in der neueren Zeit hat der dualistisch-absolute Gegensatz des Geistes und Fleisches zu ähnlichen Folgerungen geführt. Dabei ist

3) das Vermögen, Böses zu thun, als eine von dem Verlangen nach dem Guten unabhängige Kraft des Willens, gar nicht denkbar, weil der Mensch das Böse immer nur unter dem Scheine des Guten begehrt, Gott aber zuletzt als Urheber von Jenem betrachtet werden müßte, wenn er den Menschen mit einer Anlage zu ihm, die doch eigentlich ein angebornes Vermögen seyn würde, geschaffen hätte. Schon Petrus warnt vor dieser Verhüllung des Bösen in der Freiheit (1. Petr. II, 16).

4) Ungleich angemessener scheint es daher, für die Entstehung der Sünde statt des positiven Gebrauches den Nichtgebrauch der sittlichen Freiheit in Anspruch zu nehmen. Wie die Kraft des Lebens die Hindernisse des Organism entfernt und ausscheidet, so soll die Freiheit des Willens die Reitze zur Sünde als Hemmungen und Störungen des geistigen Seelenlebens überwinden (Schleiermachers christl. Glaube. 2te Ausg. B. I, S. 401 f.). Der Kampf gilt hier der Freiheit, oder der Knechtschaft (Röm. VI, 20), mit welcher letzteren dann von selbst die Freiheit aufhört. Geht aber jeder Sünde eine Niederlage der Freiheit voran, so kann diese nur aus Schwachheit, oder Ergebung erfolgen, und in beiden Fällen kommt das Böse nicht aus der Freiheit, sondern aus ihrem Nichtgebrauche und Mangel zur Vollendung.

5) Die wahre und gerechte Zurechnung kann damit vollkommen bestehen. Der Sünder ist zwar nicht für seine That verantwortlich, wenn er nachweisen kann, daß er weder den Unterschied des Guten und Bösen kannte, noch der Gewalt seiner Naturtriebe zu widerstehen vermogte. Hat sich hingegen bei ihm das Vermögen der Vernunft und der sittlichen Freiheit gehörig entwickelt, so muß er die Trägheit, oder Verkehrtheit seines Willens, der von der wahren Freiheit abwich (2. Petr. II, 19), mit den Folgen seiner That vertreten, weil er nicht in der Freiheit beharrte, zu welcher er berufen war (Galat. V, 1). Der reine Freiheitsbegrif ge-

währt demnach ein viel sichereres Fundament der Imputation, als der vermischte und ungleichartige.

6) Christus selbst setzt zwar die Freiheit, sein Leben zu lassen, bestimmt jedem äußeren Zwange entgegen (Joh. X. 19), aber er theilt sie nicht in die Willkühr, es zu lassen und nicht zu lassen, sondern in das Vermögen, es hinzugeben und wieder zu nehmen. Er bleibt also auch hier seinem Grundsatze getreu (Joh. VIII, 32—36), daß nur in der Erkenntniß des Wahren und der Vollendung des Guten die rechte Freiheit zu suchen sei.

§. 24.

Gedoppelte Ansicht der Freiheit.

Aus allen diesen Bemerkungen ergibt sich schon, daß sich uns die Freiheit anders von dem empirischen, und wieder anders von dem wissenschaftlichen Standpuncte aus darstellt. Von dort aus erscheint sie uns als das Vermögen, uns mit unbedingter Selbstthätigkeit für das Gute, oder Böse zu bestimmen. Das ist, erinnert man dann, genau die Freiheit, die wir suchen, die uns über die Thiere erhebt und Gott unterwirft, der Beschaffenheit unseres Bewußtseyns entspricht, ein sittliches Handeln möglich macht, und die zugleich mit der Bibel, dem Urtheile aller bewährten Menschenbeobachter und dem herrschenden Sprachgebrauche zusammenstimmt. Von dem höheren, oder wissenschaftlichen Standpuncte aus hingegen können wir die sittliche Freiheit nur für ein Vermögen der Vernunft erklären, den Willen, unabhängig von allen weltlichen Eindrücken, durch sich selbst zum Handeln zu

bestimmen. Diese Ansicht läßt nicht nur die Täuschungen einer disjunctiven Freiheit verschwinden, sondern ist auch der Natur unseres Geistes und Willens angemessen, im vollen Sinne des Wortes christlich und mit der Erfahrung zusammenstimmend, daß der Mensch hier auf Erden stufenweise von der äußeren und nur scheinbaren Freiheit zur inneren, reinen und wahrhaft freien Selbstthätigkeit des Geistes erzogen wird.

Wenn wir die Freiheit des Willens nur aus dem gemeinen Standpunct des empirischen Bewußtseyns betrachten, so wird sie uns allerdings als ein Wahlvermögen des Guten, oder Bösen erscheinen. Man kann dann zu ihrer Vertheidigung sagen, sie sei

1) genau der Begrif, den wir suchen; der Quantität nach, allgemein und ein Eigenthum aller vernünftigen Menschen; der Qualität nach, bejahend und verneinend; der Substanz nach vermischt und der Natur eines geistig-sinnlichen Wesens angemessen; der Modalität nach weder nothwendig, wie die Freiheit Gottes, noch möglich, wie die Freiheit des Skeptikers, sondern wirklich und durch den Willen eines höheren Wesens bedingt. Der Inbegrif der oben angegebenen Merkmale liegt nun in derjenigen Gedankensphäre, in welcher das Fundament einer empirischen Moral zu suchen ist.

2) Sie weise unserem Geschlechte die ihm zustehende Rangordnung zwischen Gott und den Thieren an. Diese haben nur eine sinnliche Willkühr, zwischen anschaulichen Objecten des Begehrens zu wählen, bei welcher die Macht des Instincts den Ausschlag gibt. Das bekannte Lastthier Buridans, welches er, unentschlossen in der Wahl, zwischen zwei Heubündeln verhungern ließ, ist nur ein Geschöpf seiner Einbildungskraft; denn der wirkliche Lastträger wird sich,

wenn er hungrig ist, nach kurzer Prüfung dahin wenden, wo er von dem lieblichsten Geruche angezogen wird. Gott aber, als ein nothwendiges und vollkommenes Wesen, besitzt gar keine Willkühr, weil in seiner reingeistigen Natur Freiheit und innere Nothwendigkeit zusammenfallen; daher bekanntlich Ernesti's Vertheidigung der göttlichen Willkühr in der Anordnung der Religion (opusc. theolog. Lips. 1773. S. 189. fl.) als ein Versuch des gemeinen Anthropomorphismus gänzlich abzuweisen ist. Der Mensch hingegen ist zwar tiefer gestellt und Gott unterthan, weil seine geistige Thätigkeit durch den Körper beschränkt wird; aber von der andern Seite wieder über die Thiere erhaben, weil ihm freie Willkühr nicht als ein Vermögen der Contrarietät, zwischen zwei sinnlichen Gegenständen zu wählen (arbitrium brutum) sondern als ein Vermögen der Contradiction, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit zu unterscheiden (arbitrium liberum), zusteht.

3) Diese Freiheit sei auch der Beschaffenheit unseres Bewußtseyns angemessen, welches in seinem geistigen Leben und Wirken sich den Einwirkungen eines beständigen Antagonismus nicht zu entziehen vermöge. Während uns die Apperception unser persönlichen Einheit und der beharrliche Gedanke des Höchsten in uns richtige Normen des Denkens und Wollens zuführt, kommen uns im Wechsel der Empfindung, des Gefühls und der von beiden beschäftigten Einbildungskraft unaufhörlich dunkle, regellose und zweckwidrige Vorstellungen vor die Seele, so, daß Licht und Schatten, Reitz und Gegenreitz, Lust und Schmerz, Wahrheit und Irrthum sich im steten Widerstreite begegnen. In der That liegt auch in diesem beständigen Wechsel von Sensationen und Gedanken ein wohlberechnetes Lebenselement für uns perfectible Wesen, so, daß der geistige Quietism der Mystiker, welche Jahre lang gar nichts zu denken versuchten, als der Tod aller sittlichen Vollkommenheit betrachtet werden muß. Wie aber dieser alternirende Zustand für uns Men-

schen, die wir nur die leere Form des Wahren und Guten mit zur Welt bringen, die Möglichkeit des freien Denkens bedingt; so wird er auch für uns die Geburtsstätte des freien Willens, welcher innerhalb dieser Sphäre die ihm vorgezeichnete Thätigkeit beginnen kann.

4) Mit dieser abgemessenen Thätigkeit des Geistes zwischen zwei Gegensätzen beginne auch erst die Sittlichkeit der Handlungen, durch die sich der Mensch erheben oder entwürdigen kann. Alles Leben, das sinnliche, wie das geistige, ist nicht Stillstand, sondern Bewegung, es sei zum Besseren, oder zum Schlechteren (Matth. XIII, 12.). Erhebt sich der Mensch beharrlich zu dem Wahren und Guten, so geht er von der freien Willkühr zur Freiheit des Weisen (Joh. VIII, 36.) und der reinen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. VIII, 21.) über. Wählt er dafür beharrlich das Täuschende und Schlechte, so kann er zwar seine geistige Natur nicht zerstören (Matth. X, 28.), aber sie doch entweihen und zerrütten (1. Kor. III, 17.), daß zuletzt nur Böses aus seinem Herzen quillt (Matth. XII, 35.). Bedeutungsvoll sagt Choiseul von dem durch eine lange Herrschaft des Wahnes und der Lüste entnervten Ludwig dem funfzehnten von Frankreich: „das Böse, was er thun konnte (je pourrois faire pis encore: Leben der Du Barri), gab ihm ein Gefühl seiner Existenz. Er hatte keine Seele mehr, um Gutes zu thun (mémoires t. II. S. 234.)." Wer steigen kann, der kann auch fallen, und wer sich durch Gottes Gnade in den Himmel erheben kann, der kann auch, von ihm durch seine Schuld verlassen, weit in die Tiefen der Hölle hinabsinken. Man mag nicht streng genug gegen die sentimentalen Thoren seyn, die mit dem Reiche des Bösen allen Unterschied zwischen Tugend und Sünde aufheben (Jes. V, 20.).

5) Die Bibel gehe überall (§. 20.) von diesem Begriffe, als dem Anfangspuncte unsers sittlichen Handelns, aus. Die ersten Menschen, zuerst instinctartig zum Guten geneigt, gewinnen, nach einer alten Ansicht, erst durch das Oefnen der

Augen über das Gute und Böse, die freie Willkühr (1. Mos. III, 5.). Christus spricht: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich (Matth. XII, 30.); es heißt, Gott oder die Welt (Matth. VI, 24. 1. Joh. II, 15.), die enge Pforte, oder der breite Weg (Matth. VII. 13. 14). Immer ist es der erste Schritt auf diesem Scheidewege (5. Mos. XXX, 19.), der für das Wohl, oder Weh des Menschen entscheidet. Wäre der böse Geist, was man doch nie erweisen wird, auch nur eine Idee, so ist es doch gewiß, daß er nach der Schrift das Vermögen, Gutes zu thun, durch eigene Schuld verloren (2. Petr. II, 3. Br. Judä 6.) und sich nur die Freiheit der Lüge und des Verderbens (Joh. VIII, 44.) in dem Zustande seiner Entwürdigung erhalten hat. Das Vermögen, sich zu bessern, ist daher für den, der einmal nach langem Mißbrauche seiner geistigen Thätigkeit, das sittliche Gleichgewicht verloren hat, weit schwerer (Hebr. VI, 4.), als es unkundigen und flüchtigen Beobachtern der göttlichen Weltordnung scheinen mag.

6) Die besonnenen Moralisten aller Zeiten seien zu dieser Erklärung der menschlichen Freiheit nach stoischen Ueberspannungen immer wieder zurückgekehrt. Die Rabbinen nannten sie die Empfänglichkeit, Gutes, oder Böses zu thun (יצר לעשות טוב ורע); Irenäus beschreibt sie als die potestas electionis meliora et contraria (adu. haer. IV, 71.): Erasmus als die potestas se applicandi ad gratiam et avertendi ab ea (de lib. arbitrio): Melanchthon als die facultas eligendi bonum et reiiciendi (corpus doctrinae. Lips. 1572. S. 347.). Herder bezeichnet sie als das Vermögen, die Fesseln seiner Neigungen zu tragen, oder sie abzuwerfen (Ideen Th. I. S. 244. der kl. Ausg.): Fichte als das Vermögen der Selbstthätigkeit für, oder gegen das Gesetz (Sittenlehre S. 94 — 111.); Schelling als das Vermögen des Guten und Bösen (philos. Schriften. Landshut 1809. Th. I. S. 422.). Unter den älteren Theologen würde noch Episcopius (opp. Amsterd. 1701. t. I. S. 198 f.

de libero arbitrio) zu nennen seyn, wenn es bei dieser Wolke von Zeugen anderer Autoritäten bedürfte.

7) Für diesen Sinn des Wortes entscheide endlich noch der allgemein herrschende Sprachgebrauch der nächstvergangenen und gegenwärtigen Zeit. Milton sagt im verlorenen Paradiese (ch. III. nach Delille): libres pour la vertu, tous les sont pour le crime. Friedrich der Große erinnert: qui opte entre sa raison et ses passions *et qui se décide*, est libre, ou je ne sais plus, quelle idée on attache au mot de liberté (Oeuvres, édit. de Berlin t. XI. S. 92). Krug endlich behauptet sogar, durch die Erklärung der Freiheit, als einer gänzlichen Unabhängigkeit von sinnlichen Trieben widerspreche der Philosoph sich selbst und hebe das Vermögen der Selbstbestimmung wieder auf (Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, B. II, Leipzig 1827, unter d. W. frei, S. 67). Noch jetzt wird vor allen Richterstühlen das Vermögen, das Gute zu thun, oder unterlassen zu können, bei den Handelnden vorausgesetzt; wer nicht zürnen kann, der kann auch nicht lieben; und wer uns zwingen will, eine Gewissenspflicht zu erfüllen, für die wir im Stillen längstens entschieden hatten, gegen den wissen wir wohl das Recht zu behaupten, auch das Gegentheil thun zu dürfen.

So scheinbar indessen alle diese Gründe sind, so führen sie doch nicht weiter, als zu dem bekannten Indifferenzpuncte des Willens zwischen dem Guten und Bösen (indifferentia aequilibrii ad opposita), der schon von Leibnitz für ganz unhaltbar erklärt worden ist (Theodicée I, §. 46). Der gemeine Menschenverstand weist zwar in dem empirischen Bewußtseyn ein solches Schweben des Willens zwischen Vernunft und Sinnlichkeit als freie Willkühr nach, die zur Erklärung der äußeren Freiheit des Rechtes und Unrechtes ausreichen mag. Diese Indifferenz aber ist, wie bereits bemerkt wurde, nur ein leerer Gedanke und keine Thatsache; sie muß daher, von einem höheren Standpuncte aus, in

der Einheit des reinen Selbstbewußtseyns erfaßt werden, wo sich der Wille von der sinnlichen Begierde scheidet und in die sittliche Einheit, als sein eigentliches Element zurücktritt. Dieses Element ist aber einzig auf die geistige, oder vernünftige Selbstbestimmung des Willens beschränkt, welche

1) alle Täuschungen einer disjunctiven, oder alternirenden Freiheit verschwinden läßt. Dem Vermögen, Gutes zu erwählen, steht in dem Menschen nicht ein anderes Vermögen, Böses zu thun, gegenüber; denn dieses ist nur Beschränkung von jenem, das bis zum Unvermögen zum Guten, oder zur blinden Herrschaft der Sinnlichkeit herabsinkt, mit welcher alle Freiheit aufhört. Auch kann der Wille vermöge seiner Abhängigkeit von der Vernunft nicht zugleich als Selbstbestimmung der activen Sinnlichkeit gedacht werden, weil überall in dieser kein Selbst zu finden ist; vielmehr ist die herrschend werdende Begierde des Bösen ein Nichtwille (Röm. VII, 19), der sich nur unter dem Scheine des Guten in das Bewußtseyn als Wille einschleicht (1. Mos. III, 6. Jakob. I, 14 f.). „Die rechte Freiheit ist nur da, wo man volle Gewalt über sich selbst hat; die höchste Freiheit besteht nur in der Fähigkeit, das Gute zu wollen (Ritter über die Erkenntniß Gottes in der Welt. Hamburg 1836, S. 425).“ Zugleich ist

2) nur diese Ansicht mit der Natur unseres Geistes und Willens vereinbar. Jenen denken wir uns als ein immaterielles Wesen, welches das Gemüth durch Vernunft, oder die Einheit der höchsten Idee belebt. Diesen erklären wir als ein Vermögen, Vorstellungen in Zwecke zu verwandeln und sich durch eigene Gesetze zum Handeln zu bestimmen. Es gibt folglich keine Freiheit des Wollens ohne die vorhergehende Freiheit des Denkens, so wie der Gedanke wieder durch seine Lebendigkeit und Erregbarkeit Wille wird. Nun kann aber von dem Geiste, als einem Prinzipe vernünftiger und absoluter Selbstthätigkeit kein passiver, oder mate-

rieller und sinnlicher Eindruck kommen; wenn daher der Geist allein denkt, und der Wille ohne Gedanken keine Vorstellung in einen Zweck verwandeln kann, so folgt hieraus von selbst, daß die Freiheit desselben nur in seiner Verwandtschaft mit dem Geiste, nicht aber mit der Sinnlichkeit zu suchen ist, welche an sich der äußeren Nothwendigkeit des Naturlaufes unterworfen ist. Beweißt sich demnach der Wille des Menschen dennoch bei der Vollendung des Bösen thätig, so wird das, wie schon öfter erinnert wurde, nur durch den sich einschleichenden Schein des Guten möglich; er gibt sich der Begierde hin, die aus der äußeren Vitalität und Willkühr, nicht aber aus der inneren Thätigkeit des geistigen Gesetzes kommt. So wenig aber die Vernunft, als Vermögen des Wahren, auch im Gegensatze ein Vermögen, zu irren seyn kann; eben so wenig kann die Freiheit des Willens, die ihrer Natur nach geistig ist und seyn muß, ein Vermögen zu sündigen seyn, welches nur dem Begehrungsvermögen und seiner Willkühr zugeschrieben werden mag.

3) Obschon der Begrif der Freiheit in unsern heiligen Büchern vielfach abgestuft wird; so kann doch derjenige Sinn, welchen wir mit diesem Worte verbinden, als der wahrhaft christliche betrachtet werden. Christus kennet keine andere sittliche Freiheit, als diejenige, welche aus der Erkenntniß Gottes kommt (Joh. VIII, 32—36); Paulus bezeichnet das Sittengesetz als heilig und befreiend, die Sinnlichkeit aber als den Wohnsitz der Sünde und der Knechtschaft (Röm. VII, 19—25); der Geist Gottes wirkt die wahre Freiheit (2. Kor. III, 17); der wahre Gottesverehrer soll sie daher nie zum Vorwande der Lust mißbrauchen (Gal. V, 13), ein auch von Petrus wiederholtes Gebot (1. Petr. II, 16). Dem Apostel Jakobus ist das christliche Sittengesetz sogar gleichbedeutend mit dem Gesetze der Freiheit (Jak. I, 25; II, 12). Ohne Zweifel gereicht es aber der christlichen Sittenlehre sehr zur Empfehlung, daß sie, übereinstimmend mit den tiefsten Denkern des Alter-

thums, den Begrif der Freiheit in seiner tiefsten Wurzel erfaßt hat.

4) Zuletzt ist wohl zu erwägen, wie wichtig es sei, die sittliche Willensfreiheit des Menschen, die von der göttlichen zwar dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden seyn kann, sowohl von der natürlichen, als politischen und rechtlichen, und selbst von der freien Willkühr sorgfältig abzugrenzen. Die natürliche Freiheit ermangelt jedes Gesetzes und wird auch den Thieren zugeschrieben; die politische, oder rechtliche ist ebenfalls als räumlich zu denken, weil sie zwangsweise vertheidigt und in ihre Grenzen zurückgewiesen werden kann; die freie Willkühr endlich, als antithetisches Vermögen, etwas zu thun, oder nicht, hat nur eine Geltung vor dem Erlaubnißgesetze des Rechtes, aber nicht vor dem Sittengesetze, welches immer gebietet, oder verbietet. Alle diese Verzweigungen der äußeren Freiheit sind daher nur Schattenbilder der inneren und sittlichen, welche Paulus die herrliche Freiheit der Kinder Gottes nennt (Röm. VIII, 21.), weil sie mit den willkührlichen Regungen der Sinnlichkeit nichts gemein hat. Für ihren Begrif bleibt daher nichts übrig, als die Form der geistigen Bewegung des Willens, die, gleich der normalen Bewegung des Herzens, alle blinde und krankhafte Erregungen der Sinnlichkeit von dem geistigen Leben des Willens abzuwehren sucht. Jede äußere Freiheit ist demnach nur ein Durchgang zur innern, zu welcher der Mensch allmählig durch Weisheit, Tugend und Religion herangebildet wird, obschon die Anlage zu ihr zur Imputation ausreicht. So wenig das willkührliche Hinken (luxatio spontanea der Chirurgie) ein freies Hinken ist, eben so wenig ist die willkührliche Freiheit die wahre und sittliche.

Der Artikel Freiheit ist vorzüglich bearbeitet in J. G. Walchs philosophischem Lexicon, herausg. von Hennings. Vierte Ausg. Leipzig 1775. B. I. S. 1365 f. Ferner in Mellins encyclopädischem Wörterbuche der kritischen Philosophie. Züllichau und Leipzig 1797. B. II,

S. 624 ff. Daubs Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betref der Willensfreiheit. Altona 1834. S. 172 ff. Herbarts Briefe über die Freiheit des menschlichen Willens. Göttingen 1836. S. 74 ff.

§. 25.

Versuch eines Beweises der Freiheit.

Man hat an der moralischen Freiheit des Menschen aus Gründen zweifeln wollen, die aus der Natur des Beweises, aus dem unendlichen Umfange des Gesetzes der Causalität, und aus der überwiegenden Gewalt der Bestimmungsgründe unseres Willens selbst genommen sind. Indessen entscheidet die Natur eines Geistes, der Ausspruch unseres Bewußtseyns, die Heiligkeit des Gesetzes und die sich aufdringende rechtliche und moralische Zurechnung für sie mit überwiegender Kraft, und erhebt sie als unmittelbare Thatsache des Gemüthes über alle Zweifel der Dialektik.

Jede Definition ist nichts mehr, als eine Analysis des Begriffes, die von der Realität desselben noch weit entfernt ist. Der Beweis des Seyns, oder der Wirklichkeit des Gegenstandes, auf welche sich der Begrif bezieht, hängt von objectiven Gründen ab, deren Synthesis erst die Ueberzeugung bedingt. Gerade durch diese synthetischen Momente hat man aber die Realität der Freiheit aus einem dreifachen Gesichtspuncte bestritten. Man hat nemlich

1) bemerkt, sie sei ihrer Natur nach unerweislich. Beweisen sei so viel, als die Realität eines Begriffes aus einem

höheren Prinzip ableiten. Nun werde aber die Freiheit als ein Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit gedacht. Die Freiheit beweisen wollen, heiße also: sie vernichten (Kants Kritik der reinen Vernunft S. 96.); denn wenn es ein höheres Prinzip gebe, als die Freiheit, so höre sie auf, absolut, das heißt, Freiheit zu seyn.

2) Der Mensch, sagt man, ist ein Naturwesen. In der Natur herrscht das Gesetz der Causalität, unbedingt und zurücklaufend in das Unendliche. Denn wollte ich annehmen, es gebe eine erste Weltursache, so würde das eine Wirkung ohne Ursache, oder eine Ursache ohne Grund seyn. Dadurch würde aber das Causalitätsgesetz sich selbst zerstören, die Reihe der Naturursachen hinge dann an Nichts und die Vernunft stände mit sich selbst im Widerstreite. Demnach bleibt nichts übrig, als die Unendlichkeit der Natur, und mit dieser verschwindet die Freiheit (Kants Kritik der reinen Vernunft, dritte Antinomie).

3) Die Freiheit des Menschen ist nur scheinbar, weil er bei jeder Handlung von überwiegenden Bestimmungsgründen abhängt. Wenn mich z. B. Jemand überreden will, er sey frei, weil es bei ihm stehe, im Zimmer zu bleiben, oder sich herab auf die Straße zu stürzen; so darf ich ihn nur auffordern, das Letztere zu thun, um seine Freiheit durch die That zu beweisen. Zuverlässig wird er diese Zumuthung ablehnen, weil ihn die Liebe zum Leben von diesem kühnen Versuche zurückhält. Das gilt aber zuletzt von allen menschlichen Handlungen: Neigung, Temperament, Vortheile, Umstände, Natur und Nothwendigkeit entscheiden, und wo das der Fall ist, da verschwindet auch die Freiheit. *Système de la nature.* Tom. I. chap. II. p. 214 f.

Diese Einwürfe verlieren indessen alles Gewicht, wenn man auf sie einzeln erwidert, daß

1) der zuerst bemerkten Einwendung ein falscher Begrif des Beweises zum Grunde liegt. Man hat in neueren Zeiten oft behauptet, Gott und die Freiheit würden vernichtet

wenn man sie beweisen könnte, und doch etwas ganz Irriges und Falsches gelehrt. Beweisen heißt nemlich, einen Satz folgerecht auf ein unläugbares Prinzip zurückführen. Dieses Prinzip ist aber keineswweges in dem Objecte, sondern in der Vernunft zu suchen, weil aus dieser allein die Ueberzeugung, als Nothwendigkeit des Denkens, abgeleitet werden kann. Nun ist aber die Natur unseres vernünftigen Ich, als eines selbstthätigen Wesens, nicht nur Quelle der Freiheit, sondern auch ein höherer Begrif, als sie. Es enthält also keinen Widerspruch, die Freiheit beweisen zu wollen, da man auch aus der Wirkung auf die Ursache schließt, ob diese schon höher liegt, als jene. In jedem Falle kann man das eine Nachweisung nennen, wenn man den Erweis so hoch stellt.

2) Der aus dem Causalitätsgesetze abgeleitete Einwurf enthält einen gedoppelten Irrthum. Den ersten, insofern er den Causalitätsnexus der Natur als absolut unendlich darstellt, da er doch, als Zeitreihe, nur relativ unendlich seyn kann. Eine ewige Zeit ist ein Unding, ein Strom ohne Quelle und eine herabhängende Kette ohne Befestigung. Wie das Bewußtseyn unseres Ich das erste Glied in der Kette unserer Begriffe und Kenntnisse ist; so muß eine erste Grundursache durch Freiheit den Anfang der Dinge, als erstes Glied in der Reihe der Naturursachen geordnet haben (Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt 1821. S. 265.). Einen zweiten Irrthum enthält der obige Einwurf insofern, als er das menschliche Gemüth, gleich einer Naturcausalität, in die Reihe der Phänomene setzt, da es doch als Noumen zur Geisterwelt gehört, in welcher das Zeitgesetz keine Gültigkeit hat. Diese ganze Bedenklichkeit kann also nur unter der Voraussetzung materialistischer Prinzipien von Gewicht seyn, mit welchen allerdings die Freiheit unverträglich ist.

3) Eben so enthält der von den überwiegenden Bestimmungsgründen des Willens hergenommene Einwurf eine gedoppelte Unechtigkeit. Es ist einmal falsch, daß der Mensch die Motive seiner Handlungen immer aus seiner Sinnlichkeit

nehme: denn als der Czar Iwan Basiliwitsch einen seiner Knesen auf der Höhe des Thurms zu Moskwa aufforderte, sich zum Beweise oft versicherter Ehrfurcht in die Tiefe herabzustürzen, gehorchte dieser auf der Stelle und wurde zerschmettert. Dann aber ist es nicht minder unrichtig, daß die Freiheit durch das Gewicht der Bestimmungsgründe verloren gehe; denn ein unbestimmter Wille wäre gar kein Wille. Es kommt vielmehr auf die selbstthätige Entscheidung über das Gewicht dieser Bestimmungsgründe an, und genau darinnen besteht das Wesen der Freiheit.

Wenden wir uns nun zu den positiven Gründen für die Gewißheit der menschlichen Freiheit; so kündigt sich

1) der Mensch unläugbar als ein vernünftiges Wesen von geistiger Natur an. Nun gehört aber zu dem Wesen eines Geistes das Merkmal der Einheit und Persönlichkeit, folglich auch der Selbstthätigkeit im Denken und Wollen, welche die Bedingung der Persönlichkeit ist. Der Mensch, insofern er geistiger Natur ist, muß also nothwendig frei seyn. Ein unfreier Geist ist ein Unding.

2) Die Freiheit wird auch durch einen unmittelbaren Ausspruch unseres Bewußtseyns bewährt. Der Mensch ist nicht frei im Schlafe, weil da seine Vorstellungen dunkel sind, und er ihren Wechsel nicht in seiner Gewalt hat; er ist nicht frei im Fieber, oder Wahnsinne, weil eine fixe Idee den Lauf seiner Gedanken unterbricht. Im Zustande der Gesundheit und Besonnenheit hingegen fühlt er sich im Besitze der freien Bewegung seiner Lebenskraft und seiner Begriffe, aus welchen zusammengenommen das Gefühl des freien Willens hervorgeht. Wenn mich ein Sophist bereden will, der Mensch sei ein Klotz; so hängt es von mir ab, ihn anzuhören, oder mich unwillig von ihm abzuwenden. Selbst die Möglichkeit, an unserer Freiheit zu zweifeln und sie zu bestreiten, beweist es, daß wir frei sind.

3) Noch deutlicher erhellt sie aus der Verbindlichkeit und

Heiligkeit des Pflichtgesetzes. Ein gesetzloser Zustand ist unvernünftig; Niemand kann ihn wollen, ohne auf die Sicherheit seines Lebens Verzicht zu leisten. Unsere Erhaltung beruht einleuchtend auf der Gültigkeit des Imperativs: du sollst nicht tödten! Nun ist aber das moralische Soll des Gesetzes etwas ganz Anderes, als das mechanische Muß der Natur (z. B. des Schlafens), weil es die Unabhängigkeit von jedem inneren und äußeren Zwange voraussetzt. Wenn daher irgend ein Gesetz für unsere Handlungen moralische Gültigkeit haben soll; so muß der Mensch frei seyn.

4) Hiezu kommt endlich noch die Zurechnung, sowohl vor dem Gerichtshofe des äußeren Rechtes, als des Gewissens. Der Richter stellt den Hehler eines Diebstahles dem Diebe gleich; wir rechnen es dem Sohne zum Verbrechen an, wenn er seine Mutter schlägt; wir bewundern den Prinzen Condé, daß er sich in der blutigen Bartholomäusnacht von Carl dem neunten nicht bewegen ließ, seinen Glauben abzuschwören; wir bereuen es endlich selbst, wenn wir im Zorne Jemandem etwas Hartes gesagt haben. Nun ist aber die Zurechnung nichts Anderes, als ein Selbstvorwurf des Geschehenen, der die Möglichkeit des Gegentheiles voraussetzt; denn der Aerger über eine unverschuldete Unannehmlichkeit unterscheidet sich wesentlich von der Bereuung einer verschuldeten Thorheit. Da wir nun die Zurechnung nicht aufheben, und uns, wenn wir fehlten, der Reue nicht entschlagen können; so ist durch sie auch die Freiheit bewiesen. Man vergl. Crusius Moraltheologie Th. I. S. 162. Ulrichs Eleutheriologie. Jena 1788. und Mellins encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. Jena 1799. Th. II. a. a. O.

§. 26.

Entgegengesetzte Systeme: Fatalism, Determinism, Prädeterminism.

Im offenbaren Widerspruche mit dieser Lehre behauptet der Fatalist (§. 19.): wie der äußere

Mensch unter dem Gesetze der Natur stehe; so sei auch sein Denken und Wollen nur ein Product seiner Vitalität unter der Leitung eines unbekannten Verhängnisses. Der Determinist sezt eine nothwendige Bestimmung des Willens durch innere Gründe voraus, die er mit der freien Willkühr für unverträglich hält. Der Prädeterminist endlich läßt den Willen durch eine Reihe entscheidender Gründe aus der uns vorangehenden Zeit bestimmt werden; es sei nun, daß er sich naturalistisch auf vorhergehende Natururſachen, oder supernaturalistisch auf einen ewigen und unveränderlichen Rathschluß der göttlichen Vorsehung, oder dualistisch auf den Widerstreit der nur scheinbaren Freiheit vor der That mit der wirklichen Nothwendigkeit im Augenblicke der That berufe.

Mit der Lehre von der Freiheit streitet

1) der Fatalism, oder die Vertheidigung einer absoluten Nothwendigkeit des Weltlaufes; er sei nun deistisch, indem er mit den Stoikern Gott selbst einem unbedingten Verhängnisse unterwirft, oder materialistisch, insofern er Alles in der Welt für Materie und eine nothwendige Modification derselben, ohne Zweck und Endabsicht, erklärt. Der erste, welchem Spinoza mit strenger Consequenz anhing, läßt zwar die Spiritualität der Seele zu, vernichtet aber dennoch die Freiheit, weil er den menschlichen Geist mehr, oder weniger, als einen Ausfluß aus Gott und als eine Modification seines Wesens betrachtet. Der materialistische Fatalism hingegen, zu dem sich Epikur, Hobbes (im Leviathan), la Mettrie (L'homme machine. Leiden 1748.) und die oben (§. 19.) angeführten Schriftsteller bekennen, leitet zwar die gegenwärtige Bildung der Materie aus ei=

nem ursprünglichen Zufalle ab, unterwirft aber die fortgehende Organisation derselben einer blinden Nothwendigkeit, von deren Herrschaft jede moralische Endursache gänzlich ausgeschlossen ist. Selbst Lichtenberg wagte die kühne Erklärung: „ich glaube kaum, daß es möglich seyn wird, zu erweisen, daß wir das Werk eines höchsten Wesens, und nicht vielmehr zum Zeitvertreibe von einem sehr unvollkommenen zusammengesetzt worden seien (Vermischte Schriften. Göttingen 1800. Th. I. S. 164.). Der Mensch ist gewiß nicht frei, allein es gehört ein sehr tiefes Studium der Philosophie dazu, sich durch diese Vorstellung nicht irre führen zu lassen — ein Studium, zu welchem unter Tausenden nicht Einer die Zeit und Geduld, und unter Hunderten, die sie haben, kaum Einer den Geist hat (ebend. Th. II. S. 31.)." Kein Wunder, wenn diese Philosophen gegen die Furcht ein Mittel des Bacchus, gegen die Wollust Fasten, gegen den Zorn eine das Blut versüßende Diät, und gegen den Paroxysmus verliebter Schwärmerei eine tüchtige Aderlässe verordnen, da mit der Freiheit auch jede Kraft der Wahrheit für sie verloren ist. Nicht minder widerstreitet jener auch

2) der Determinism, oder die Behauptung, daß alle unsere Handlungen durch innere Gründe nothwendig bestimmt seien. Der beredteste Vertheidiger desselben ist der Engländer Heinrich Home (Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit. Aus dem Englischen von Rautenberg. Braunschweig 1768.), welcher lehrt: „der Mensch ist zwar ein vernünftiges und mit Freiheit begabtes Wesen, aber sein Wille wird doch immer durch Bewegungsgründe bestimmt, die der Handlung vorangehen. Der Wille folgt immer nothwendig dem letzten Urtheile des praktischen Verstandes; er hat kein Vermögen der Wahl, wie die Pelagianer und Arminianer meinen, sondern ist einer freiwilligen Nothwendigkeit nach dem Ausschlage vorhandener Gründe unterworfen. Wenn ich z. B. eine wohlschmeckende Frucht auf dem Teller liegen habe, so werde ich sie bei einem guten Magen ohne Umstände

genießen, oder sie unberührt lassen, wenn ich Ursache habe, eine Kolik zu fürchten. Ich mag daher essen, oder nicht essen, so ist die Handlung immer vorher bestimmt und nothwendig; der stärkere Bewegungsgrund bringt immer die Handlung hervor, die sich vorhersehen läßt, wenn ich die Kraft der Motive berechnen kann. Die Freiheit als Indeterminism, oder als Wollenssystem ohne Bestimmungsgründe, ist folglich unvernünftig und weder in der Glaubenslehre, noch in der Moral zulässig. Nahe damit verwandt ist

3) der Prädeterminism, oder die Behauptung, daß die Bestimmungsgründe unserer Handlungen in einer verflossenen Zeit liegen, die nicht mehr in unserer Gewalt ist, so, daß durch sie die absolute Spontaneität des Willens nothwendig verloren geht. Es stammt z. B. Jemand von nervenschwachen Eltern ab, wird Soldat und kommt ins Treffen: sicher wird er nun bei der ersten Gelegenheit die Flucht ergreifen, weil er von Kindheit an zur Muthlosigkeit bestimmt und ein geborner Ausreißer ist. So sucht in der Bibel schon David seinen Ehebruch mit der Bathseba durch die Heftigkeit seines Temperaments zu entschuldigen, weil ihn seine Mutter in einer Stunde heftiger Begierde empfangen habe (Psalm LI, 7.). Man unterscheidet hier den naturalistischen und theologischen Prädeterminism. Der erste bleibt bei den Motiven der menschlichen Handlungen in der Natur und dem Weltlaufe stehen. So hatte der Stoiker Chrysipp ein Buch (περὶ προνόιας) geschrieben, in dessen viertem Abschnitte er den Menschen mit einem Cylinder vergleicht, dem das Schicksal den Anstoß giebt, bis er in Bewegung kommt und selbst fortläuft (*Gellius* in N. A. L. VI. c. 2.). So erzählt Diogenes Laertius im Leben des Zeno, dieser Stoiker habe seinen Sklaven über einem Diebstahle ergriffen. Ich mußte stehlen, sagte dieser sich entschuldigend, denn ich war vom Schicksale dazu bestimmt; ich muß dich schlagen, erwiederte sein Gebieter, denn auch das will dein Verhängniß. So verspotteten sich Beide als consequente Prädeterministen, die ihre Freiheit der Macht des Schicksales

(πεπρωμένη, εἱμαρμένη) zum Opfer brachten. Der supernaturalistische, oder theologische Prädeterminism sezt voraus, Gott hab lange vor der Geburt des Menschen schon den Lauf seiner Gedanken und Handlungen angeordnet, daß er nichts dazu, und nichts davon thun könne. Zu diesem Systeme bekannten sich Augustin (de praedestinatione Dei), Boethius (consolat. philos. lib. V.), Anselmus (de praedestinatione et gratia), Luther (de arbitrio seruo 1525.), Calvin (contra *Pighium*, arbitrii liberi defensorem) und Beza (de praedestinatione tractatio absolutissima.). Die wichtigsten Gründe für diese Lehre sind, meist nach Luther, in der obenangeführten, überaus energischen Schrift, folgende:

a) Wir können uns Gott nur als allwissend und weise denken. Als ein weises Wesen kann er dem Ohngefähr nichts überlassen, sondern muß alles nach Ursachen und Zwecken verbinden (die συμπλοκὴ κόσμου nach *Antonin.* de se ipso l. IV.). Es muß folglich Alles in der Welt auf das Genaueste bestimmt seyn, so, daß Niemand im Stande ist, die göttlichen Plane zu stören. Herrscht aber in dem Weltlaufe, von dem die menschlichen Handlungen einen wesentlichen Theil ausmachen, der genaueste Zusammenhang; so ist Alles so abgemessen und nothwendig verbunden, daß der menschlichen Freiheit nicht der kleinste Spielraum offen bleibt.

b) Gott hat in der Schrift verheißen, dem Unterdrückten Recht zu schaffen und den Frevler zu bestrafen. Nichts ist im Leiden tröstlicher, als die Zuversicht, daß Gott wahrhaftig ist, und daß nichts in der Welt seine Verheißungen vereiteln kann. Nun würde aber der kleinste Zufall von unendlichen Folgen seyn, und die ganze moralische Weltordnung umstoßen können: z. B. die Absicht des Herodes, Jesum in der Wiege zu tödten. Wenn Gott also in seinen Verheißungen untrüglich seyn soll; so ist die Freiheit undenkbar.

c) Die Freiheit soll das Vermögen seyn, zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit zu wählen. Nun hat aber Gott die Gewalt aller dieser Motive in seiner Hand; er leitet die Natur, bestimmt die Reitzbarkeit unserer Nerven, lenkt unsere

Gedanken und Herzen wie Wasserbäche, und zügelt unseren Willen mit unwiderstehlicher Gewalt. Wir sind also (nach Voltaire) Marionetten der Providenz und können ihren Rathschlüssen auf keine Weise widerstehen.

d) Der Mensch wird zwar in mehreren Stellen der Schrift zur Besserung aufgefordert, als ob er frei wäre. Aber theils ist das ironisch zu fassen, (versuche es, ob du kannst), theils bedingt (bessere dich, wenn dir dazu der heilige Geist die Kraft verleiht), theils enthält die Bibel nur den geoffenbarten Willen Gottes (Ezech. XVIII, 23.), nicht aber den geheimen und unerforschlichen, nach welchem er gar wohl das ewige Verderben des Menschen beschließen kann. Daher denn auch die Bibel zuweilen von einer unbedingten Erwählung spricht (Röm. IX, 22.). Diese Gründe zusammengenommen, erinnert Luther, stürzen die Freiheit, wie mit einem Donnerschlage, zu Boden.

Endlich giebt es noch einen dualistischen Prädeterminism, welcher in dem Widerstreite der leeren Freiheit vor der That mit der wirklichen Nothwendigkeit bei und in der That besteht (Galat. V, 17.). Pelagius in seinem Buche von der freien Willkühr hatte bei allen freien Handlungen des Können, Wollen und Seyn unterschieden, und das erste Gott, die beiden letzten Eigenschaften aber dem Menschen zugeschrieben. Augustin hingegen erkannte zwar das Können des Guten als eine der menschlichen Natur von Gott verliehene Qualität an, machte aber das sittliche Wollen und Seyn des Menschen entweder von der Gewalt der Gnade Gottes, oder der Sünde und des Verderbens abhängig (De gratia Christi cap. 2. 5. 35.). „Den Glauben und die Liebe haben zu können, gehört der menschlichen Natur an; beide aber wirklich zu haben, ist eine Wirkung der Gnade auf die Glaubigen (De praedestinatione sanctorum c. 5.).“ Zu denselben Ansichten hat sich namentlich der geniale Lord Byron bekannt, indem er von sich selbst sagt: „ihr werdet mich für einen Thoren halten, wenn ich gestehe, daß ich in mir zwei ganz verschiedene Arten der

Existenz finde. Die erste ist rein contemplativ und läßt mich alle Fehler und Ausschweifungen der Menschen, auch die meinigen, in ihrem wahren Lichte beurtheilen. Die zweite hingegen ist activ, gleichsam das Drama des Lebens, in dem ich selbst eine Rolle spiele; hier weiche ich dem Impuls einer Gewalt, gegen die ich nichts vermag, ob ich schon das Bewußtseyn des Bösen habe, welches ich vollbringe. Es scheint, als habe ich nur das Vermögen, den Irrthum zu entdecken, ohne daß ich doch die Kraft besitze, ihn zu vermeiden (Conversations de Lord Byron avec la Comtesse de Blessington. Par Mr. Le Tellier. Bruxelles 1833. p. 160. ff.)." Er wendet das nun auf mehrere seiner herrschend gewesenen Temperamentsschwächen, namentlich seine große Reitzbarkeit zum Zorne an, dessen er, wie sehr er ihn verdamme, doch, wenn er einmal einen gewissen Grad erreicht habe, nicht mehr mächtig werden könne. Der Hauptgedanke wäre demnach folgender: der Mensch fühlt sich im Allgemeinen vollkommen frei und mit dem Sittengesetze einverstanden (Röm. VII, 12.), solang er in die Zukunft hinausblickt; wenn aber die Gegenwart mit ihren concreten Reitzen und Erregungen erscheint, so verhüllt sich das reine und lebendige Bewußtseyn der Pflicht, die Begierde concentrirt sich auf irgend einen sinnlichen Gegenstand und die Sünde wird im Widerstreite mit dem früheren, guten Willen (ebend. V. 19.) vollbracht.

§. 27.

Kritik dieser Systeme.

Bei genauerer Prüfung ergibt sich indessen, daß der grobe Fatalism eine Körperlichkeit der Seele voraussetzt, die mit der Selbstthätigkeit unseres Denkens und Wollens im Widerspruche steht; daß der Determinism das Vermögen des Menschen nicht

beachtet, das entscheidende Moment der Bestimmungsgründe seines Willens selbst in die Wagschale zu legen; und daß der Prädeterminism geschaffener Geister, sobald sie zu dem Bewußtseyn ihrer selbst kommen, nur die Causalität ihrer Freiheit zur Basis haben kann. Aus diesen drei Systemen kann also nur eine Beschränkung, aber keinesweges eine Vernichtung der sittlichen Freiheit gefolgert werden.

So sehr auch die bisherigen Einwürfe die Freiheit zu bedrohen scheinen; so leisten sie doch keinesweges, was sie versprechen und fürchten lassen. Sie sind, wie alle dialektische Verstandesbegriffe, nur einseitig und haben also auch nur eine scheinbare Beweiskraft. Was nemlich

1) den materialistischen Fatalism betrift, so kann er allein unter der Voraussetzung, daß die Seele ein rein sensitives Wesen sei, ein Gewicht haben. Es hat aber schon Anaxagoras eingesehen, daß sie nicht der Körperwelt, sondern den Geistern angehört, weil

a) der Mensch ein selbstbewegliches Wesen ist, welches sich durch seine innere Lebenskraft über den Mechanism der Natur und Kunst (z. B. die authepsa bei Cicero pro *Roscio Amer.* c. 46.) erhebt. Die Pflanze hat ihr Herz in der Wurzel, der Mensch aber hat seine Wurzel im Herzen und ist durch seinen geraden Bau zu einer höheren Bestimmung organisirt.

b) Sein Körper steht zu der Seele in dem Verhältnisse des Werkzeuges zu dem Meister. Nun ist aber das Werkzeug verschieden von dem, der es zu seinem Zwecke gebraucht; es muß also auch die Seele, als Gebieterin, von dem Körper verschieden seyn.

c) In der Körperwelt ist Alles veränderlich. Nun erzeugt aber die Seele den Begrif des Unveränderlichen und Ewigen aus sich selbst. Da nun in der Wirkung nie mehr

liegen kann, als in der Ursache; so muß die Seele immateriell und einer unendlichen Dauer fähig seyn.

d) Die Seele hat nicht nur das Vermögen, sinnliche Eindrücke aufzunehmen, sondern sie auch zu behalten. Das vermag der Körper nicht; denn ist er hart, so haftet der Eindruck nicht, und ist er weich, so bleibt er nicht. Nun behalten wir aber Eindrücke der Kindheit noch im Greisenalter, während sich doch unser Körper nach allen seinen Theilen indessen ganz verändert hat. Das Vermögen, Eindrücke zu bewahren, ist daher ein Vermögen der Spontaneität, welches über die Grenzen der Materie weit hinausreicht.

e) Die Seele ist in jedem Theile des Körpers mit gleicher Kraft thätig. Ich sehe und höre zugleich; ich empfinde es mit gleicher Deutlichkeit, wenn mich eine Biene sticht, und wenn der Regen mein Haupt benetzt. Die Seele empfindet also Alles an jedem Orte des Körpers, ohne sich dahin zu bewegen. Nun kann aber ein Körper nicht an mehreren Orten zugleich seyn. Da aber die Seele zugleich in dem Körper wirkt und doch in keinem Theile desselben ist; so muß sie unkörperlich und geistig seyn.

f) Die Seele kann sich nicht nur die Körper vorstellen, sondern auch ihr Mannichfaltiges zur Einheit verbinden und von der Erfahrung gänzlich absehen z. B. bei den Begriffen Geist, Unsterblichkeit. Nun ist aber jeder Körper zusammengesetzt und theilbar; die denkende Seele muß also von der Körperwelt verschieden und eine geistige Einheit seyn.

Nach diesen Bemerkungen schreiben wir ihr mit Recht Persönlichkeit, Einfachheit, Substantialität und Existenz im Körper, und nach allen diesen Eigenschaften eine Autopragie zu, die über den Mechanism der Körperwelt erhaben, also ihren Gesetzen nicht unterworfen ist.

2) Der Determinism kündigt sich zwar als einen Apologeten der Freiheit an. Nichts destoweniger fällt ihm zur Last, daß er

a) die freie Willkühr im Allgemeinen und Besonderen (in abstracto et concreto) verwechselt. Die erste ist indeter-

ministisch, weil wir bei ihr von dem Materiellen der Handlung gänzlich abstrahiren, und sie rein formal als ein Vermögen der Indifferenz betrachten müssen. Wir vergleichen sie mit einer Wage, in der sich die beiden Wagschalen das Gleichgewicht halten, damit wir selbst in die eine, oder andere das entscheidende Moment legen. Im zweiten Falle wird Niemand das Vorhandenseyn der Bestimmungsgründe läugnen, weil ohne Neigung, oder Abneigung keine Handlung möglich ist. Er beruht also zunächst schon auf einer Einseitigkeit der Ansicht.

b) Der Determinist vergißt, daß die Bestimmungsgründe nicht mechanisch wirken, wie der Stoß einer Kugel, sondern intellectuell, unter der Bedingung des Bewußtseyns und der freien Beurtheilung. Ich kann, wenn ich paradox und eigensinnig bin, gerade den schlechtesten Bewegungsgrund zu dem Range des entscheidenden erheben, nur um zu zeigen, daß ich meinen eigenen Willen habe. Cyrus aß lieber die schwarze, spartanische Suppe, als die Gerichte der Satrapen, und Domitian tödtete lieber Mücken, als daß er Audienzen gab.

c) Es ist unläugbar, daß der Mensch zwischen mehreren Bewegungsgründen wählen kann (Röm. II, 18.). Ein Unverheiratheter kann sich alles Umganges mit dem zweiten Geschlechte entschlagen; er kann gemeinen Umgang pflegen; er kann sich eine Concubine halten, und in einer rechtmäßigen Ehe leben. Die Verschiedenheit dieser Handlungen hängt aber nicht allein von objectiven Bestimmungsgründen, sondern vorzugsweise von der Wahl des Handelnden ab. Der Determinism beweiset also nur das Bestimmtseyn der Handlung, nicht aber die objectiv nothwendige Bestimmung des Willens, und läßt folglich die Freiheit, als Seelenvermögen, in ihren vollen und ungekränkten Rechten. Anders handelt der verdüsterte und knechtische Mensch, welchen die Gedanken haben, anders der unbefangene und freie, welcher sie hat.

3) Am drückendsten waren für die Forscher von jeher die Schwierigkeiten des Prädeterminism. Wer nemlich an eine göttliche Allwissenheit und Vorsehung glaubt, der muß

auch für eine gewisse Nothwendigkeit der Handlungen des Menschen entscheiden, weil diese für die ganze Weltordnung ungleich bedeutender sind, als bloße Naturereignisse. Leitet aber Gott, wie sich das kaum läugnen läßt, die Handlungen im Zusammenhange; so ist nicht abzusehen, wie der Mensch aus eigenem Antriebe wirken könne. Viele haben daher das Problem der Vereinigung des Prädeterminism mit der Freiheit geradezu für unauflöslich erklärt. Wieder Andere haben mit Johannes Damascenus (*de orthodoxa fide* l. II. c. 30. vergl. die solida declaratio art. XI,) einen Unterschied zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen angenommen, gleich als ob Gott etwas wissen könne, ohne dabei zu wirken und zu handeln (Röm. VIII, 29.). Kant endlich war der Meinung, die Idee Gottes sei nicht von constitutivem Gebrauche, die Ordnung der Natur und Welt aus ihr zu erklären, sondern nur von regulativem, unsern Willen nach ihr zu ordnen. Das ist nun zwar insofern gewiß, als man nicht berechtigt ist, bei der Erklärung dessen, was in der Welt geschieht, zu einer göttlichen Causalität seine Zuflucht zu nehmen, solang die natürlichen und rationalen Ursachen ausreichen. Wenn ich mir aber, wie ich es doch zuletzt nicht anders zu thun vermag, Gott als Schöpfer der Natur und Geisterwelt denke, so benutze ich diese Idee allerdings constitutiv und gewinne folglich durch diesen Unterschied keinen wesentlichen Vortheil für die Aufklärung der streitigen Frage. Die wahre Lösung ist vielmehr diese. Gott leitet jedes Geschöpf nach einem seiner Natur angemessenen Gesetze, dessen unabänderliche Richtung Nothwendigkeit heißt. Wenn die Sonne aufgeht, muß es Tag werden; wenn der Stein in der Luft keinen Ruhepunkt findet, muß er fallen. Man nennt dieß die äußere, mechanische Nothwendigkeit (necessitas alligationis, nach Augustin), weil ihr die Körper, ohne Vorstellung, in dem bloßen Zustande des Leidens unterworfen sind. Die Seele des Menschen hingegen besitzt Selbstständigkeit, oder das Vermögen des eigenen Lebens. Ihre Functionen können nicht von der Körperwelt abhängen,

weil sie selbst kein Körper ist; sie hat also ein anderes Gesetz für ihre Thätigkeit, die Einheit der Vernunft, oder eine gedachte Nothwendigkeit nach Ideen, die reine Freiheit. Nun ist aber die Seele vernünftig und sinnlich zugleich, und dennoch eine Einheit; sie bewegt sich also mit ihrer Thätigkeit zwischen der Nothwendigkeit der Natur und der Vernunft, als einem gemeinschaftlichen Elemente ihrer Willkühr. Die Handlungen der Seele sind folglich von Gott ihrer Natur gemäß vorherbestimmt, nemlich unter der Causalität der Freiheit; eine Vorherbestimmung, welche wir die moralische Nothwendigkeit (necessitas conditionis, nach Augustin) nennen. Es war nothwendig, daß Judas Christum verrieth und daß ihn Pilatus kreuzigen ließ, vorausgesetzt, daß beide für dieses gedoppelte Verbrechen nach freier Ueberlegung entschieden. Größere Schwierigkeiten bietet der oben als dualistisch bezeichnete Prädeterminism dar, weil es sich hier um einen Wendepunkt des geistigen und sinnlichen Lebens handelt, der in dem menschlichen Gemüthe allerdings vorhanden und fest in der Natur eines geschaffenen Geistes gegründet ist. Nach Paulus hat auch Jakobus (III, 8—13.) diesen moralischen Widerspruch des Bewußtseyns, der besonders in der ersten Hälfte des menschlichen Lebens hervortritt, mit scharfer Rüge dargestellt. Ihn für die Freiheit des Willens unwirksam zu machen, kann man indessen Folgendes bemerken. Entweder hatte der Mensch in dem Momente, wo das freie und sinnliche Bewußtseyn wechselt, so viel Kraft, jenes festzuhalten, oder nicht. In dem ersten Falle, der als Regel angenommen werden muß, weil die Vernunft eigentlich zu jeder Zeit bei dem Menschen zu Hause seyn soll, ist es seine Schuld, daß er die Herrschaft des Geistes abwerfen und sich von dem sinnlichen Wahne eine dem früheren Entschlusse widersprechende Maxime aufdringen läßt. In dem zweiten Falle hingegen, wo das vernünftige Bewußtseyn in dem sinnlichen aufgeht, was sich im Zustande der Betäubung, Trunkenheit und gänzlichen Selbstvergessenheit ausnahmsweise ereignet, hört mit der Freiheit auch die

Zurechnung auf. Da nun dieser letzte Zustand abnorm ist, folglich die Regel bestätigt; so kann der Sieg des sinnlichen Bewußtseyns über das vernünftige nicht für einen natürlichen, sondern nur für einen persönlichen Fehler des Menschen gehalten werden, und der Vorwand des Prädeterminism hat folglich auch von dieser Seite seine nur scheinbare Beweißkraft verloren. Wir leiten hieraus folgende Resultate ab.

a) Da vor Gott die Welt der Körper und Geister ein Ganzes ausmacht, so sind auch alle Veränderungen des Universums von ihm angeordnet, die physischen, wie die moralischen. Ohne den Willen Gottes regt sich kein Herz und kein Gedanke, kein Pulsschlag der Natur und kein Vorsatz unseres Willens. Es ist ein heiliger Weltbund (*ἱερὰ σύνδεσις* nach A n t o n i n), der von Gott in abgemessenen Bewegungen des Einzelnen wie des Ganzen geordnet wird. Man kann hieran nicht zweifeln, ohne die ganze Lehre von der Providenz zu erschüttern.

b) In der moralischen Welt bestimmt Gott, der Natur unseres Geistes gemäß, nur den Gedanken, nicht die denkende Seele, nur die That, nicht den handelnden Willen: nur das Materielle unseres Denkens und Wollens ist von Gott bestimmt, nicht das Formelle, weil die Freiheit eine Causalität ist, die keine andere Bestimmung zuläßt, als die eigene. Der äußere Stoff der Lust und des Schmerzens ist vergänglich und erzeugt sich immer wieder von Neuem; Verdienst und Schuld aber sind beharrlich, wie die Person des Handelnden. Es kann also zwar Nichts geschehen, was Gott nicht will, oder zuläßt; aber das, was in der Welt des Gemüthes geschieht, läßt Raum genug für die Bildung, oder Entwürdigung, für die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Handelnden übrig. Auf dem Baume des Verhängnisses wächst die goldene Frucht der Freiheit.

c) Der Prädeterminism hat für jeden Menschen, der sich seiner höheren Bestimmung bewußt wird, ungemein viel Beruhigendes in Rücksicht der Vergangenheit; denn er legt ihm den Gedanken nahe, daß auch seine Handlungen in ma-

terieller Beziehung, zur Ordnung des Ganzen gehören und zuletzt zu dem Weltbesten mitwirken müssen. Daher die tief gedachte Erklärung des Apostels: wenn uns auch unser eigenes Herz verurtheilt, so ist Gott größer als unser Herz, und erkennet alle Dinge (1. Br. Joh. III, 20.). Für die Zukunft hingegen hört jeder Gedanke an Vorherbestimmung auf; wir sehen hier nichts vor uns, als Freiheit ins Unendliche; wir dürfen nicht sündigen wollen, weil wir wähnen, dazu im Voraus genöthigt zu seyn (Röm. III, 8.). Wer über sein Schicksal nachdenken kann, der ist auch frei und seines Verhängnisses Meister; seine Handlungen kommen von nun an einzig auf seine Rechnung; was er säet, das wird er ernten. (Gal. VI, 7.).

Ausführlich werden die in diesem §. abgehandelten Theoreme erörtert in Daub's Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, herausgegeben von Kräger. Altona 1834. S. 10. fl.

§. 28.

Pragmatische Ansichten der menschlichen Freiheit.

Obschon die Lehre von der menschlichen Freiheit bei ihrem genauen Zusammenhange mit der Metaphysik, oder doch der rationalen Psychologie fast ausschließend der Speculation anheimzufallen scheint; so bietet sie uns doch mehrere pragmatische Ansichten dar, wenn wir auf ihre abgemessene Sphäre bei jedem Einzelnen, auf ihre stufenweise Bildung von der Wiege bis zum Grabe, und auf ihre abgemessene Erhaltung bei der täglich zunehmenden Reife unseres Geistes achten. Fromme Gemüther fühlen sich dadurch von selbst zur freudigen Anerkennung einer sie um-

gebenden sittlichen Weltordnung, zur Erhebung des Geistes zu Gott, als dem höchsten Urbilde der Freiheit und zur ruhigen Erwartung des Todes ermuntert, der nur der Uebergang zu einer vollkommneren Freiheit seyn kann.

Wir haben die sittliche Freiheit bisher als die reine Kraft des vernünftigen Willens betrachtet und dabei von allen psychischen Einflüssen abgesehen, welche von ihr abgehalten und zurückgewiesen werden sollen. Diese Beschränkung tritt nun allerdings dem Sprachgebrauche zu nahe, der uns gestattet, auch von einer unsittlichen Freiheit wie von einem vergeßlichen Gedächtnisse, von einer sich irrenden Vernunft, von einer falschen Ueberzeugung und von dem erstarrten Pulse eines lebenden Menschen zu sprechen. Wir räumen das willig ein, ohne von den Vortheilen Gebrauch zu machen, die aus der Unbestimmtheit dieses Sprachgebrauches hervorgehen; ja wir gestehen sogar zu, daß das Vermögen dieser sittlichen Willensfreiheit, mit welchem der Mensch geboren wird, sich erst allmählig aus den Bewegungen seiner Vitalität, seiner Begehrung und Willkühr, seiner scheinbaren und falschen Vorstellungen herausbildet und daß es daher einer sehr genauen und tiefen Selbstbeobachtung bedarf, um bei jeder freien Handlung das Moment der sinnlichen Neigung und des reinen Willens zu unterscheiden. Allein in unseren Ansichten wird dadurch nichts verändert; denn wenn die Mannigfaltigkeit sinnlicher Reitzungen, welche die Begehrungen des Bösen bedingen, zu dem Umfange der sittlichen Freiheit gehörten, so würde hieraus folgen, daß der ältere und vernünftigere Mensch unfreier wäre, als der jüngere und unbedachtsamere, was sich doch auf keine Weise behaupten läßt. Wir überzeugen uns vielmehr, daß die äußere Freiheit nur eine Schule der inneren ist und daß jedes Menschenleben uns eine Wechselwirkung beider darbietet, die für

die teleologische Weltbeobachtung von vielfacher Bedeutung ist. Es findet sich nemlich in Beziehung auf die äußere und innere Freiheit

1) bei jedem Einzelnen eine abgemessene Sphäre. Jeder Mensch nimmt nicht nur räumlich und physisch, sondern auch geistig und moralisch seine eigene Stelle in dem Universum ein. Er ist auf einen Standpunkt hingestellt, wo sich seine Kräfte frei bewegen und entwickeln können, und wo doch die Natur und seine Mitmenschen auf ihn zurückwirken, so, daß durch diesen Antagonism sein Geist an Einsicht, sein Wille an innerer Kraft und Stärke gewinnt. Saaten und Pflanzen erdrücken sich, wenn sie zu dicht beisammen stehen, der Mensch aber hat, als freies Wesen, eine abstoßende Kraft, welche Achtung und Recht, und eine anziehende, welche Liebe erzeugt. Achtung und Liebe sind aber die beiden Grundkräfte in der moralischen Welt, wie Bewegung und Schwere in der physischen. Durch sie wird jedem Einzelnen eine freie Sphäre zur Entwickelung seiner Kräfte gesichert, der er bedarf, um aus dem Thiere ein Mensch und aus einer flüchtigen Erscheinung auf Erden ein Unsterblicher zu werden. Noch wichtiger wird uns die Freiheit

2) als ein sich stufenweise bildendes Vermögen von der Wiege bis zum Grabe. Bei dem Kinde erwacht sie erst mit dem Bewußtseyn; sie ist zuerst nur Instinct, wird dann Volition, Velleität, Willkühr und tritt mit dem vollen Erwachen des Ichs als volle Seelenkraft hervor. Daher die geringe Zurechnung im Anfange der Erziehung. Im Jugendalter erwacht die Lust, die Liebe zur Welt und zu den Vergnügungen des Lebens; aber es steht ihr die Würde der Unschuld, der natürliche Hang zur Gleichheit, das Gefühl der Schaam und der Abhängigkeit von Eltern und Lehrern zur Seite. Daher die schon strengere Imputation in den Jahren des Knaben und Jünglings. Noch tiefer greift die reife Kraft des männlichen Alters in die Verhältnisse des Lebens ein; der Mann bildet sich im Gefühle seiner Stärke einen weiten und umfassenden Wirk-

ungskreis; sein Ehrgeitz wallt gereitzt bei jeder Beleidigung auf, und stößt Alles zurück, was ihn beschränken will. Aber es steht ihm die um sich schauende Vernunft, die Klugheit, die Erfahrung zur Seite, so, daß sich der Mensch auf dieser Stufe des Alters der vollen Zurechnung nicht entziehen kann. Im Greisenalter endlich nimmt die Freiheit eine Richtung nach innen; die Rechtsbegierde weicht der Innigkeit und Liebe, der Ehrgeitz der ruhigen Besonnenheit, die Einbildungskraft verblüht und die Leidenschaften ermatten. In dem sich immer enger schließenden Bewußtseyn ist die Freiheit reif für diese Erde und bedarf eines neuen Reitzes in einer höhern Welt.

3) Hiezu kommt noch die **Erhaltung der freien Willkühr in jedem Stande und Alter bei der wachsenden Vollkommenheit des Geistes.** Besteht nemlich die äußere Freiheit in einem Zustande des inneren Gleichgewichts vor der Handlung, in einer Unentschiedenheit, die wir durch Selbstbestimmung endigen sollen; so könnte man glauben, daß sie bei zunehmender Geistesbildung verschwinden müßte. Jeder Zuwachs an geistiger Vollkommenheit vermehrt ja die Summe vernünftiger Bestimmungsgründe und schwächt also den entgegengesetzten Reitz der Sinnlichkeit. Je deutlicher uns im Laufe der Erfahrung die Vortheile der Mäßigkeit werden, desto mehr sind wir auch gegen die Gefahren der Schwelgerei gesichert, so, daß die Frugalität und Nüchternheit allmählig ihr Verdienstliches verliert. Wäre nun das der Fall bei allen unseren Handlungen, so würde die freie Willkühr verschwinden und sich in die rationale Freiheit des Weisen verwandeln; es würde dann eine Vernunftnothwendigkeit eintreten, bei welcher die Tugend zuerst ihren Kampf, und dann auch ihren Preis verlieren müßte. Das ist aber, der Stimme der Erfahrung zufolge, keinesweges der Fall; vielmehr wächst mit der Bildung des Geistes auch die Reitzbarkeit des inneren Sinnes, die Phantasie wird lebhafter und der Sittlichkeit gefährlicher; es ändern sich die Lagen und Verhältnisse des Lebens, es bieten sich uns neue

und vorhin ungewohnte Versuchungen dar, so, daß die Sünde sich in immer neue Reitze kleidet. Es ist daher auch der Gelehrte, der Gebildete, ja der Fromme selbst, nicht gegen die Gefahr, zu sündigen, gesichert; das Alter schützt nicht gegen Thorheit, und ausgezeichnete Menschen sind noch gemeiner und niedriger Handlungen fähig. Demnach steht die Behauptung fest, daß der Mensch jede Tugend erkämpfen und erringen müsse; denn jeder Schlag seines Lebens theilt seine Kraft zwischen Vernunft und Neigung, so, daß auch auf einer höheren Stufe der Bildung ihm seine freie Willkühr unverrückt erhalten wird, wenn er sich ihrer nicht selbst durch die freiwillig übernommene Herrschaft und Gewalt der Sünde (Röm. VII, 14.) verlustig macht.

Jede dieser teleologischen Bemerkungen verwandelt sich von selbst in eine religiöse; denn

1) kein Argument für das weise und mächtige Walten der göttlichen Vorsehung liegt uns in jedem Augenblicke der Besonnenheit so nahe, als das, welches von der Erhaltung unserer Freiheit genommen ist. Der traurige Zustand der Trunkenen, der Geistesirren und Wüthenden zeigt es deutlich, wie sichtbar unser freies Bewußtseyn leidet, wenn eine unserer organischen Kräfte aus ihren Schranken tritt, oder wenn auch nur unser innerer Sinn vom Geiste selbst unregelmäßig afficiret wird. Welche Weisheit offenbaret sich nun bei der Organisirung unseres Gemüthes in der Möglichkeit einer beständigen Wechselwirkung zwischen Geist und Körper; in dem abgemessenen Kreislaufe vernünftiger und sinnlicher Gedanken; in den auf unsere Kraft berechneten Versuchungen und Leiden (1. Kor. X, 13.); in dem Wechsel des Glückes und Unglückes; in den Reitzen zur Lust und Ruhe, und wieder in den mannigfachen Antrieben zur Thätigkeit! Ein Blick zu den Sternen, sagt man, muß den Atheisten bekehren; dennoch ist der Himmel unseres Gemüthes ein noch weit sprechenderes Denkmal der immer wirksamen Macht und Weisheit Gottes. Wer sie in dem sittlichen Gleichgewichte seines Inneren nicht findet, das ihm der Schöpfer

selbst anvertraute, der wird sie noch viel weniger in dem Gleichgewichte der Himmelskörper außer ihm entdecken. Wie wir in Gott leben und sind, so denken wir und sind auch frei in dem Unendlichen, der nicht fern ist von einem Jeden unter uns (Apostelg. XVII, 28.).

2) Eben so nahe liegt uns nun der Gedanke, daß das höchste Vorbild unserer Freiheit nur in Gott gesucht werden muß, dessen Wille die reinste Selbstthätigkeit der eigenen Gewalt (Psalm CXV, 3.) in unverrückter Gemeinschaft seiner unwandelbaren Weisheit ist (Röm. XI, 33. Jakob. I, 17.). Unsere sinnliche, natürliche, willkührliche, äußere, selbst bürgerliche und rechtliche Freiheit ist nur eine Vorschule der sittlichen und religiösen (Joh. VIII, 36. Röm. VIII, 21.), und alle revolutionäre Bewegungen unserer Zeit (Psalm II, 1.) sind nur fruchtbringende Stürme, die Freiheit der Unsterblichen vorzubereiten. Der Mensch vermag nicht einmal das sittlich Gute mit Klarheit zu denken, so lang er sich nur auf dem Gebiete psychischer Willkühr bewegt (1. Kor. II, 14.); sein ganzes Leben ist eine fortdauernde Erlösung (Jesaia XLIV, 22.), oder Erziehung zur wahren Freiheit. Weit entfernt also, daß er in dieser Lehre von Gott absehen dürfe (Krugs Handwörterbuch der philos. Wissenschaften. B. II. unter d. W. Freiheit), findet er das Urbild der sittlichen Freiheit nur in Gott, der in ihm das reine Wollen und Vollbringen schaft (Philipp. II, 13.).

3) Man hat in der Dogmatik sonst den Tod als eine Strafe Gottes betrachtet, und für den Sünder ist er das auch ohne Zweifel (Röm. V, 12.). An sich aber ist er eine unläugbare Wohlthat (Sir. XLI, 5.): der Greis, den die Erde nicht mehr versuchen und reitzen kann, den Lust, Ruhm und Ehre nicht mehr ansprechen, steht sichtbar auf einer Laufbahn, die sich ihrem Ziele nähert. Er ist reif für eine neue Lebensform, für eine neue Ordnung der Sinnlichkeit, für eine neue Sphäre von Gefühlen und Begriffen; es muß sich ihm die Fülle eines neuen Lebens, einer neuen Kraft und Vollendung aufthun, wenn er sich weiter vergei-

stigen und veredeln soll; er muß eingehen in den heiligen Tempel freier Gotteskinder, wo die Tugend nicht mehr von dem Zwange des Rechtes begleitet, sondern aus reiner Liebe geboren wird, daß der Unsterbliche selig sei in seiner That (Jak. II, 25.).

Carus Vorlesungen über Psychologie. Leipzig 1831. S. 211. ff.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Sittengesetze.

§. 29.

Von dem höchsten Sittengesetze des N. T.

Nach dem Beispiele Mose's unterscheiden Jesus und seine Apostel eine Stufenfolge moralischer Gebote von dem kleinsten bis zum größten, welches letztere auch das erste, oder königliche Gesetz genannt wird. Als wesentliche Merkmale desselben werden genannt: Freiheit, Einheit, Allgemeinheit, Unveränderlichkeit. Es hat die strengste Gerechtigkeit zur Grundlage, wird aber positiv in den verschiedenen Formeln der Annäherung an die Vollkommenheit Gottes, der innigsten Liebe zu ihm, des Strebens nach Heiligkeit, und des Wandelns in der Wahrheit ausgesprochen, wie sie denn sämtlich ausdrucksvoll genug sind, das Wesen der Sittlichkeit zu bezeichnen.

Wenn es auch entschieden ist, daß sich der Mensch, als freies Wesen, selbst bestimmen kann; so tritt doch nun die Frage von selbst hervor: nach welchem Gesetze soll er handeln? Billig halten wir uns hier zuerst an die Bibel, ehe wir diese wichtige und schwere Lehre auf bestimmte Elementarbegriffe und Principien zurückführen. Schon Moses hatte in einer feierlichen Rede vor dem Volke an die mannigfachen Verordnungen Gottes erinnert, die ihm mitgetheilt worden waren (5. Mos. VI, 1. ff.). Sie heißen dort מצות, חקות, משפטים. Bald darauf führt er diese Gesetze auf den Hauptgedanken zurück: es ist nur ein Gott, der deine ganze Liebe verdient (V. 5.). Als in der Folge die Rabbinen den ganzen Pentateuch systematisch behandelten, reiheten sie die mosaischen Verordnungen förmlich auf, theilten sie in große und kleine Gebote (מצות גדולות und קטנות), in positive und negative. Sie meinten, weil der Mensch zweihundert und acht und vierzig Gebeine habe, so müsse es auch eben so viel positive Gebote geben, und eben so setzten sie die Zahl der Verbote nach der Zahl der Tage im Jahre auf dreihundert und fünf und sechzig fest. (Von den 613 Geboten der Juden in Bodenschatz kirchlicher Verfassung der Juden. Erlangen 1748. B. IV, S. 181. ff.) Ohngefähr so war das jüdische Moralsystem gestaltet, als man Jesu die Frage von dem großen Gebote vorlegte (Matth. XXII, 36.). Es unterscheidet nemlich auch der erhabene Stifter des Christenthums sittliche Gebote überhaupt (Joh. IV, 15.) von den kleinsten (Matth. V, 19.), und diese wieder von dem großen Gebote, welches Jakobus das königliche nennt (Kap. II, 8.). Paulus gibt uns von ihm eine sehr richtige Erklärung, indem er es den Innbegriff aller Sittenregeln nennt (ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἐντολῶν Röm. XIII, 9.). Wir haben hier von den wesentlichen Merkmalen, von den Formeln und der höchsten Stellung dieses Sittenkanons zu handeln.

Die wesentlichen Merkmale des Sittengesetzes Jesu und seiner Apostel sind nach dem N. T. folgende. Es ist

a) ein Gesetz der Freiheit von Vorurtheilen und Leidenschaften (Joh. VIII, 34—36.). Noch bestimmter nennt es Jakobus ein vollkommenes Gesetz der Freiheit (Br. I, 25.). Damit stimmt genau überein, was Paulus sagt, es sei ein Gesetz des Geistes, welches den Menschen belebe und ihn von Tod und Sünde befreie (Röm. VIII, 2.; vergl. 2. Kor. III, 17.). Hieraus erhellet schon, daß die Sittenlehre Jesu weder auf Gefühle, noch materielles Wohlseyn berechnet, sondern auf die freie und geistige Natur unseres Gemüthes gegründet ist.

b) Eben so heißt es aber auch ein Gesetz der Einheit, theils mit Gott (Joh. XVII, 21.), theils mit seinen besonderen Verordnungen und Vorschriften (Jak. II, 10 f.) Wer ein Gebot verletzt, wird an dem ganzen Gesetze schuldig, weil sie alle aus einer Idee hervorgehen und unter sich genau verbunden sind. In dieser schönen Stelle liegt der Satz bestimmt und ausdrücklich, daß es nur eine Tugend gebe, weil zuletzt nur ein Gesetz für den Willen vorhanden ist.

c) Es hat ferner den Charakter der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit. Wir sollen nach einem Grundsatze handeln, der für alle Menschen verbindlich ist (Matth. VII, 12.). Nur der Egoist meidet das Licht, weil vor ihm alle seine Handlungen verwerflich und nichtig erscheinen (Joh. III, 20.). Der kantische Imperativ ist nur eine Wiederholung dieser alten Sittenprobe, die in jedem Falle für die Rechtlichkeit der Handlungen entscheidet.

d) Endlich ist es auch unveränderlich (Matth. XXIV, 35.). Jesus hat das mosaische Sittengesetz so sehr ausgebildet und veredelt, er hat es so unerschütterlich auf Gerechtigkeit und Liebe gebauet, daß es unwandelbar ist, wie Gott und sein heiliger Wille, und also auch mit der moralischen Weltordnung genau zusammenstimmt.

Merkwürdig ist es indessen, daß das christliche Sittengesetz in dem N. T. in verschiedenen Formeln ausgedrückt wird. Wir finden es nemlich

a) als ein Gebot der Vollkommenheit (Matth. V,

48.), nicht im stoischen, oder wolfischen Sinne des Wortes, sondern als Vollendung in einer reinen und göttlichen Liebe. An einem anderen Orte (Joh. XVII, 23.) bedient sich Jesus desselben Ausdruckes, die Vollendung zur Einheit mit Gott als das höchste Ziel unseres sittlichen Strebens zu bezeichnen. Unverkennbar fällt hier die Religion im engsten Sinne des Wortes mit der Moral in einem Punkte zusammen.

b) In einer anderen Wendung heißt es ein Gebot der reinsten Liebe zu Gott, damit wir Andere lieben lernen, wie uns selbst. Matth. XXII, 37—40.) Der Hauptgedanke ist dieser: durch freie Annäherung unseres Herzens an Gott sollen wir die wahren Lebensgüter von ihm hinnehmen, um sie gerecht und gütig zwischen uns und unseren Brüdern zu theilen. Unläugbar ist dieses Princip mosaisch; nur setzt es Jesus mit der Selbstliebe in genauere Verbindung und führt dadurch den ersten Grundsatz der Religion in das gesellige Leben ein.

c) Eine dritte Form des christlichen Sittengesetzes ist das Gebot der Heiligung (1. Thess. IV, 3. 1. Petr. I, 15.). In beiden Stellen herrscht zwar noch der israelitische Begrif der Heiligkeit vor, welcher nur negativ die Entfernung von heidnischen Greueln und grober Ungerechtigkeit bezeichnet. Im N. T. grenzt indessen die Heiligkeit so nahe an die positiv sittliche Reinheit (1. Joh. III, 3.), daß man nicht zweifeln kann, es sei das höchste Streben des Willens und Herzens in demselben enthalten (Matth. V, 8.).

d) In mehreren Stellen endlich heißt es: wir sollen der Wahrheit, als dem Lichte des Geistes, folgen und sie durch die freie That in Tugend verwandeln (Matth. VI, 22. Joh. III, 20; VIII, 32. 3. Joh. 4.) Dagegen sagt, in der Finsterniß wandeln, so viel, als: sich der Unsittlichkeit und Sünde preiß geben (Joh. XII, 46.). Ueberhaupt ist es merkwürdig, daß das Wort Wahrheit im A. und N. T. die ganze praktische Religionslehre um=

faßt (Joh. XVII, 17.; XVIII, 36.), und gleichsam als der Schlußstein aller Metaphysik der Sitten betrachtet wird.

Hienach kommt noch die Frage zur Beantwortung, welche dieser Formeln in höchster Stellung auch den ersten Rang behaupte? Es läßt sich aber hierüber nicht so schnell absprechen; denn zunächst trugen Jesus und seine Apostel keine wissenschaftliche, sondern eine populäre Sittenlehre vor; dann ist der Abschnitt von dem Sittengesetze einer der schwersten und streitigsten in der ganzen Moral; in jedem Falle aber kann man mehrere Sittenregeln, die als Principien geltend gemacht werden, nur nach einem Maasstabe messen, der aus den Tiefen der Vernunft hervorgeht. Es ist daher nothwendig, die Lehre von dem Sittengesetze überhaupt erst kritisch zu beleuchten.

Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Zweite Ausgabe, Berlin 1834. S. 15 f.

§. 30.

Allgemeine Ansicht des Sittengesetzes.

Wenn die Sittlichkeit ein Gegenstand unseres vernünftigen Denkens ist; so muß auch ein Princip derselben denkbar seyn, das heißt, eine höchste Norm des Willens, durch deren Befolgung die Tugend möglich wird. Denn da alle Menschen einen natürlichen Sinn für Pflicht und Tugend haben; so muß auch bei ihnen eine gemeinschaftliche und aus einem Grundtriebe hervorgehende sittliche Anlage vorausgesetzt werden. Wollen wir nun das höchste Gesetz desselben in der christlichen Sittenlehre erforschen; so werden wir uns vor Allem darüber vereinigen müssen, daß das sittliche Element nicht auf dem Gebiete der äußeren, sondern der inneren Freiheit zu suchen ist; daß ferner das

sittliche Leben kein sinnliches, oder psychisches, sondern nur ein geistiges und göttliches seyn kann; daß überdies weder der Körper, noch das sinnliche Begehrungsvermögen, sondern nur der reine Wille als das Organ desselben betrachtet werden darf; und daß eben daher das höchste Princip der Sittlichkeit weder in der äußeren Erfahrung, noch in dem Verstande, sondern nur in den Tiefen des Geistes, oder der Vernunft gefunden werden kann. Der so beschränkten und geordneten Untersuchung liegt nun zuerst die Frage vor: ob das höchste Sittengesetz als ein formales, oder materielles zu denken sei?

Die beharrliche Norm, an welche eine Kraft in ihrer Bewegung gebunden ist, heißt bekanntlich ein Gesetz. Man unterscheidet natürliche und positive Gesetze, ob man schon die letzteren, insofern sie als willkührliche Bestimmungen einer vernünftigen Beharrlichkeit und Zweckmäßigkeit ermangeln, besser Statuten und Satzungen nennen würde. Die natürlichen Gesetze, im weiteren Sinne des Wortes, theilen sich abermals in physische und metapysische, und die letzteren in theoretische und praktische. Das höchste praktische Gesetz des Willens, welches als Norm der Tugend gedacht wird, heißt das Sittengesetz. Die Stoiker nannten es die Lebensnorm (νόμος βιωτικός); bei Cicero heißt es *ratio summa* insita in natura, quae jubet facienda et prohibet contraria (de legg. I, 6.). Man hat schon oft gefragt, ob es nöthig sei, ein solches Fundament unseres sittlichen Lebens zu suchen, und namentlich war Herder der Meinung, kein Streit sei unnützer, als der, welcher über das erste Princip der Sittlichkeit geführt werde (Adrastea, B. I, S. 209.). Sichtbar wurde dieses Urtheil durch die Meinung veranlaßt, es komme bei

der Tugend Alles auf einen reinen Sinn für das Schöne, Gute und Edle an; die Dialektik habe von jeher der Moralität mehr geschadet als genützt; und zuletzt müsse man doch zu dem Satze des Apostels zurück kehren, daß das Sittengesetz dem Menschen in das Herz geschrieben sei (Röm. II, 15.). Dahin haben sich auch Flatt (Vorlesungen über christliche Moral. Tübingen 1826. S. 892 ff.) und selbst Stäudlin in den letzten Ausgaben seiner Moral geneigt. Nun kann man zwar nicht läugnen, daß es moralich edle Naturen giebt, deren Element Unschuld und Liebe zu seyn scheint. Sie sind indessen selten; genauer beobachtet, bieten sie auch viele Unvollkommenheiten und Schwächen dar; ihre Tugend ist häufig nur Sache des Temperaments und der Neigung, und muß daher erst durch die Vernunft geregelt werden, ehe sie auf sittlichen Werth Anspruch machen kann. Wer sich auf sein Herz verläßt, lehrt Salomo, ist ein Thor, wer aber mit Weisheit geht, wird entrinnen (Sprichwört. XXVIII, 26.). Eben so unläugbar ist es, daß die Einseitigkeit des Verstandes dem Anbaue der moralischen Wissenschaft sehr geschadet hat. Jeder Sophist und Klügling bildet sich gern eine eigene Sittenlehre nach den Wünschen seines Herzens und beugt die Heiligkeit der Pflicht unter die Begehrungen seiner Lust. Allein das gilt auch von dem Glauben, von der Wahrheit, von dem Rechte und der Religion; es herrscht nun einmal in der Vernunftbildung und Verbildung jedes einzelnen Menschen eine sichtbare Individualität, die er allmählig ablegen und zu dem reinen Lichte des objectiven, allgemeinen Wissens, oder Glaubens erheben soll. Was endlich das angeborne Sittengesetz betrifft, so spricht zwar Paulus von einer sittlichen Norm in unserem Herzen, aber auch von einer Thätigkeit des Verstandes, dieses Gesetz aufzufassen und anzuwenden (Röm. II, 15.); und an einem andern Orte wird von diesem Gesetze so gesprochen, daß man wohl währnimmt, es setze einen idealisirten Zustand der Menschheit voraus (Hebr. VIII, 10.). Es lehrt ja schon die gemeinste Erfahrung, daß sich die Men-

schen die unsittlichsten Handlungen nach vermeinten Grundsätzen erlauben, und daß es ein irrendes Gewissen giebt, z. B. bei Menschenopfern. Nur dann, wenn allen Menschen eine vollkommene Vernunft angeboren wäre, könnte man von einem angeborenen Sittengesetze sprechen. Da wir aber nur mit der Anlage der Vernunft zur Welt kommen, so kann auch nur von der ersten Anlage unseres Gemüthes zur Sittlichkeit die Rede seyn. Billig verwirft man daher mit Kant die angeborenen Ideen des Plato, Descartes und Malebranche und schränkt sich auf die Behauptung ein, daß sich in unserem Gemüthe eine moralische Anlage finde, welche formal in der Idee der Einheit und Nothwendigkeit, materiell in der Idee des Absoluten und Vollkommenen, als dem Vorbilde unserer Handlungen, besteht. Genau hier liegt es aber dem Systeme ob, zu zeigen, wie diese Anlagen belebt und auf das Feld der Erfahrung angewendet werden sollen, damit die Pflicht nicht hier in einem kategorischen Imperative erstarre, und dort in dichterischen Träumen von Lust, Glück und Freude, mehr oder minder epikureisch, zerfließe. Es ist folglich eine bestimmte Aufgabe jeder, auch der christlichen Moral, wenn sie auf wissenschaftliche Haltung Ansprüche macht, die ersten Elemente der Sittlichkeit nachzuweisen, wie denn schon Arrian bemerkt hat, gerade das heiße philosophiren, daß man die Sittenregeln erforsche und sie zu begründen suche (*καὶ τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτο, ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας*. Dissertatt. in *Epictet.* l. II, c. 11.) Soll aber diese Forschung gelingen, so muß sie ein bestimmtes Ziel vor Augen haben, damit sie nicht in allgemeine Untersuchungen über das Princip alles Wissens aufgehe, und dann zu Nichts führe, weil sie zuviel erstreben will. Sie darf das sittliche Element nicht in der äußeren Freiheit suchen, weder der natürlichen, noch der politischen und rechtlichen, sondern ausschließend in der inneren Selbstthätigkeit des Geistes und Willens, wie das schon Jesus und die Apostel thaten (1. Kor. X, 29. 2. Petr. II, 19.) In der philosophischen

Sittenlehre ist das bereits von Kant und Fichte geschehen, und wenn die Tugendlehre des zuerst genannten Weltweisen in dieser Beziehung Widerspruch gefunden hat, so ist das nur daraus erklärbar, daß er die Rechtslehre zu sehr zum Nachtheile der Moral erweitert hat und daß auch die rationalen Rechtsgebote in ihrem Verhältnisse zur Pflicht einer sittlichen Begründung bedürfen. Eben so wenig darf das sittliche Leben als ein sinnliches oder psychisches gedacht werden (Röm. VIII, 6. f. 1. Kor. II, 14. Br. Judä V. 19.). weil es seiner Natur nach geistig, vernünftig (Röm. XII, 1. f.) und ein Leben aus Gott ist (Joh. III, 21. Ephes. IV, 18. Koloss. III, 3.). Es fängt nicht von außen, sondern von innen an; wo das Herz rein ist, wird auch das äußere Leben lauter seyn (Matth. XXIII, 26.). Wenn daher Schleiermacher die Sittenlehre der Naturwissenschaft gleichstellt, sie gegenseitig meßbar und bedingt findet und das Dingliche der Vernunft nur in und mit dem Dinglichen der Natur erkannt wissen will (Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Berlin 1835. §. 62—67); so kann diese Ansicht zu einem Synkretism des idealen und sinnlichen Naturlebens führen, welcher jede Ermittelung eines reinen Moralprincips erschwert, oder verhindert. Und obschon der Körper mit seinen Gliedern der Wohnsitz des guten Geistes und ein mittelbares Werkzeug der Tugend seyn soll (Röm. VI, 12—16. 1. Kor. VI, 15—19.); so ist doch weder er, noch das ihm einwohnende sinnliche Begehrungsvermögen (ἐπιθυμία, ὄρεξις, Röm. I, 27; VII, 8. 1. Petr. II, 11.), sondern nur das reine Herz und der gute Wille (Ps. LI, 12. Matth. I, 8. 1. Joh. III, 9.) als das unmittelbare Organ der Sittlichkeit zu betrachten. Moses und Christus stimmen daher in der Behauptung zusammen, daß das leitende Gesetz dieses Willens nicht in der Erfahrung, oder Satzung (5. Mos. XXX, 11. f. Röm. X, 8.), sondern in dem Geiste und der Vernunft des Menschen liege (Joh. VII, 17. Röm. VIII, 2.). Nur unter diesen Voraussetzungen wird es mög=

lich seyn, bis zu dem ersten Keime der Sittlichkeit in der menschlichen Natur hindurch zu dringen. Untersuchungen dieser Art sind nicht nur wichtig zur Bildung des Scharfsinnes, sondern sie bewahren auch vor der Einseitigkeit in der Moral, welche noch schädlicher und verderblicher ist, als die Einseitigkeit in der Dogmatik. Die Schriften von Kiesewetter, Schwab, Dutenhofer, Garve und Wezel über den höchsten moralischen Grundsatz haben in dieser Lehre schon mannigfaches Licht verbreitet. Uns wird es nun gestattet seyn, von der Eintheilung der Moralprincipien in formale und materielle auszugehen und die wichtigsten derselben nach einer einfachen Classification kritisch darzustellen.

Vgl. von Flatts Vorlesungen über christl. Moral, herausgegeben von D. Steudel. Tübingen 1823. S. 893 f.

§. 31.

I. Formale Normalprincipien.

Wenn man die Sittlichkeit des Willens, unabhängig von jedem Gegenstande der Handlung, in seiner allgemeinsten Verbindung mit der Vernunft erforscht; so findet man die formalen Grundsätze der Moral. Hieher gehören die Regeln: handle consequent; handle frei und selbstthätig; handle nach einer Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werde.

Die erste Classe der Moralprincipien besteht aus formalen Regeln, das heißt, aus solchen Vorschriften, die nicht auf ein bestimmtes Object der Handlung, sondern auf die allgemeinste Modalität des Willens gerichtet, und eben daher aus ihr allein geschöpft sind. Man fragt hier nicht mehr,

was wir wollen, sondern wie wir wollen; man entkleidet die Vernunft und beraubt sie aller Realität ihrer Ideen, um in ihrer leeren Form die gesuchte Tugend desto treuer und sicherer zu bewahren. Diese Grundsätze, welche durch gänzliche Abstraction von der Materie und dem eigentlichen Inhalte des Guten und Bösen gefunden werden, hat Kant zuerst formale, oder formelle genannt, ob sie gleich lang vor ihm vorhanden und in den Schulen der Sittenlehrer bekannt und üblich waren. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Handle consequent. Das ist das alte Princip der Stoa: denn Zeno gebot zuerst, sich in seinen Maximen immer gleich zu bleiben, *ζῆν ὁμολογουμένως* (Krugs Geschichte der Philosophie alter Zeit. Leipzig 1815. S. 321 f.). Er nannte daher das Sittengesetz *ὄρθος λόγος*, recta ratio, und die Tugend die Zusammenstimmung des ganzen Lebens, *ὁμολογία πάντος βίου*. Erst Kleanth setzte der Regel Zeno's die Worte bei: *ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ καὶ τῇ φύσει* (*Stobaei* eclogae phil. et eth. ed. *Heeren* t. II, S. 132.). Nun wurde das Princip materiell und führte zu dem Grundsatze der Vollkommenheit, als dem Ziele alles vernünftigen Strebens der Natur. Die neueren Stoiker, namentlich Seneca, kehrten indessen zu der alten Formel Zeno's zurück und lehrten: *semper idem velle* et *nolle sapientia est* (epist. XX. vergl. IX. zu Ende.). Nach ihm faßten auch deutsche Sittenlehrer den höchsten Sittenkanon in der Formel auf: handle beharrlich; handle so, daß du nie die Einheit deines Bewußtseyns mit dir selbst verletzest. Da die sittliche Hoheit gerade darinnen besteht, daß die Menschen das geistige Leben immer anfangen, aber es selten fortsetzen und zur Vollendung bringen; so sieht man ohne weitere Entwickelung dieses Systems, daß der stoische Grundsatz der Folgerichtigkeit auch in der Moral mit großer Achtung genannt werden muß.

2) Handle frei und selbstthätig. Handle so, daß du immer unabhängiger von der Natur und deiner Sinn=

lichkeit werdest, und auf diesem Wege zu einer unendlichen Freiheit gelangest. Handle frei um der Freiheit willen. Handle rein in deiner Identität, daß kein irdisches Verhältniß und kein irdischer Bewegungsgrund auf dich und auf deinen Willen einwirke. Das ist das Princip, welches Fichte, (System der Sittenlehre. Jena 1798. S. 166—216.) auf den reinen Trieb seines Ichs gebaut hat, das sein absolutes Vermögen innerlich anschauet, und in diesem Anschauen sich zur Selbstthätigkeit treibt um der Selbstthätigkeit willen. Einer unserer gründlichsten Forscher, welcher Tiefe und Klarheit der Gedanken in einem hohen Grade zu verbinden gewohnt ist, klagt über die Unverständlichkeit dieser Lehre und über das peinliche Gefühl, welches ihm das Studium derselben verursacht habe (Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. S. 989. f.). Dennoch ist Fichte's Sittenlehre, deren einzelne Parthien mit großer Auszeichnung genannt werden müssen, noch ungleich deutlicher, als seine zweite moralische Hauptschrift, in welcher er die früher vorgetragenen Grundsätze noch weiter zu entwickeln und aufzuhellen sucht (Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre. Berlin 1806. 5te Vorlesung.). Hier betrachtet er das göttliche Daseyn als ein geistiges Licht, welches sich in fünf hellere, oder dunklere Strahlen spaltet. Demnach entstehen fünf Ansichten der Welt 1) als eines wirklichen, reellen Daseyns: 2) als eines Gesetzes der Ordnung für die Freiheit Mehrerer: 3) als der wahren und höheren Sittlichkeit, die aus dem inneren göttlichen Wesen quillt und das wahrhaft Heilige, Gute und Schöne realisirt. Dieser Standpunct, meinte Fichte, sei dem Zeitalter so gut, als ganz verborgen: 4) die Ansicht der Religion, welche nichts Anderes ist, als die unmittelbare Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns, als des Lichtes; denn Gott ist dasjenige, was der von ihm Begeisterte thut: 5) der Standpunct der Wissenschaft. Die Religion ist nur Glaube; die Wissenschaft hingegen hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen. Sie

zeigt, „wie sich das Eine in ein Mannigfaltiges und das Absolute in ein Relatives verwandelt.“ Fichte's früheres System ist auch in dieser Darstellung noch sichtbar; nur sind seine Strahlenbrechungen so dunkel und unklar, wie die Ströme der bekannten Guion, so, daß man kaum weiß, ob die metaphysische Mystik der deutschen Philosophie, oder die Gefühlsmystik der französischen Theosophie gegenseitig überboten wird.

3) Einen eigenen Weg hat Kant eingeschlagen, der sich um die Moral zu große Verdienste erworben hat, als daß wir nicht die Hauptideen seines Systems im Zusammenhange darstellen sollten. Es sind folgende:

a) Einen sittlich guten Willen zu finden, war längstens die Aufgabe aller Weisen. Man hat aber diese Aufgabe beständig verfehlt, weil man, um die Arznei recht kräftig zu machen, die Bewegungsgründe zum Guten allerwärts zusammensuchte. So entstand in unseren Compend'en der Moral ein Bastard, der Allem ähnlich sieht, nur der reinen Tugend nicht! Jede materielle Moral ist die Euthanasie der Tugend, denn die wahre Sittlichkeit muß nicht aus der Natur des Menschen, sondern aus der Natur eines vernünftigen Wesens überhaupt abgeleitet werden.

b) Ein vernünftiges Wesen hat einen Willen, das heißt ein Vermögen, nach Principien zu handeln. Nun giebt es ohne Vernunft keine Principien; der Wille ist daher nichts anderes, denn praktische Vernunft. Die Vernunft ist aber praktisch, insofern sie durch sich selbst und unabhängig von der Neigung für den Willen eine allgemeine Causalität wird, die man das Sittengesetz nennt. Dieses Sittengesetz kann man den kategorischen Imperativ nennen, weil er unbedingt und nothwendig gebietet, es mag daraus folgen, was da will. Man kann ihn in folgenden Formeln ausdrücken:

Handle nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.

Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person jedes Anderen, jederzeit als Zweck, niemals blos als Mittel betrachtest.

Ein Wille, dessen Maxime mit diesem Imperative zusammenstimmt, und dessen Triebfeder einzig aus dem Gesetze genommen ist, heißt gut; denn gerade dadurch wird die Vernunft praktisch, daß sie den Willen allein und ohne alle Beimischung der Sinnlichkeit bestimmen kann.

4) Wenn wir befugt wären, die Freiheit vorauszusetzen, so würde das Sittengesetz aus ihr als ein analytischer Satz fließen. Da wir aber dieses nicht dürfen, so ist der kategorische Imperativ ein synthetisch-praktischer Satz a priori, dessen Möglichkeit Schwierigkeiten hat. Sie beruht auf folgenden Puncten. Wille ist das Vermögen, nach der Vorstellung gewisser Gesetze sich zum Handeln zu bestimmen. Das, was dem Willen zum Grunde seiner Selbstbestimmung dient, heißt der Zweck desselben. Nun ist aber der Mensch, als vernünftiges Wesen, Zweck an sich, nicht allein er, sondern sein ganzes Geschlecht. Soll daher durch bloße Vernunft ein Gesetz des Willens gegeben werden, so muß es ein solches seyn, welches für alle vernünftige Wesen gilt. Der Gedanke einer allgemeinen Gesetzgebung wird folglich allgemein als Gesetz geboten; dieses Gesetz ist ein gegebenes Gesetz; es ist das einzige Factum der reinen Vernunft. Man vergl. Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785. S. 52 f. S. Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788. S. 48—58.

§. 32.

Beurtheilung dieser Principien.

So richtig indessen alle diese Regeln im Allgemeinen sind, so sehr muß man doch an der wissenschaftlichen Brauchbarkeit jedes formalen Sittenkanons zweifeln, weil die Abstraction von dem Objecte einer freien Handlung im wirklichen Leben eine Abstraction von ihrer Moralität ist und folglich das ganze Sittengesetz in einen leeren Gedanken auflöst. Man kann daher consequent, frei und allgemeingültig handeln und dennoch dabei die Gewissenspflicht verletzen, welches nicht möglich wäre, wenn alle diese Principien als in sich vollendet betrachtet werden könnten.

Die Entstehung formaler Principien wird sehr begreiflich, wenn man bemerkt, daß die materiellen Moralisten, wie z. B. Epikur, oft sehr einseitige Ansichten des höchsten Gutes aufstellten und dadurch den Gedanken veranlaßten, es sei am besten, von jeder Materie des Begehrens abzusehen, wie das in der Logik geschieht, wo nur formale, aber keine wirkliche Wahrheit gelehrt wird. Das ist aber in der Moral nicht möglich, wo die Sittlichkeit der Handlung von der Vereinigung der Willensform mit dem guten Zwecke der That abhängt. Aus reiner Logik entsteht nie eine Geschichte und aus einem formalen Kanon nie eine ganz gute That. So wenig ein Gedanke, durch den ich nichts denke, ein wahrer Gedanke ist, eben so wenig ist der Wille, welcher nichts will, ein guter Wille. Die Tugendlehre ist eine Wegweiserin in das Land der Vollkommenheit und Seligkeit; sie darf sich also nicht damit begnügen, mir zu sagen, wie ich gehen soll, sondern sie muß mir auch zu=

gleich andeuten, wohin ich gehen soll und worauf ich meine Bemühungen zu richten habe. Ich kann z. B. wohl mit Abicht und Anderen sagen: handle vernünftig, achte die Vernunft, handle gewissenhaft, handle deiner Bestimmung gemäß. Frage ich aber weiter: was ist die Vernunft? so antwortet man mir: das Vermögen der Principien. Das Sittenprincip, handle vernünftig, sagt also nur so viel: handle dem Vermögen der Principien gemäß, und dreht sich identisch in dem engen Kreise veränderter Worte umher. So werden wir aus dem wirklichen Leben in den leeren Raum allgemeiner Ideen versetzt, in dem es uns an Kraft und Trieb zum Handeln gebricht. Wir abstrahiren von dem schönen und herrlichen Wesen der Tugend und verwandeln sie in eine kraftlose Schattenseele, die nicht mehr sprechen und wirken kann. Folgende Anmerkungen werden dieses deutlich machen:

1) Der Stoiker empfiehlt seine Homologie als den einzigen Charakter der Tugend. Nun ist es zwar richtig, was Schiller im Wallenstein sagt: Recht hat jeder eigene Charakter, der übereinstimmt mit sich selbst; es gibt kein andres Unrecht, als den Widerspruch. Diese Uebereinstimmung mit sich selbst setzt aber nothwendig das bessere Selbst als Fundament der Tugend voraus. Ohne diese Grundlage kann weder die absolute, noch die relative Consequenz ein wesentliches Merkmal der Sittlichkeit seyn. Der Teufel war nach der Bibel von jeher consequent und demnach ein Lügner von Anfang (Joh. VIII, 44.) Nero war consequent in seiner Grausamkeit, und wurde dennoch als Tyrann ermordet. La Mettrie war consequent in seiner Theorie von der Nützlichkeit der Aderlässe, und starb nach einer Indigestion demohngeachtet an der Beharrlichkeit in seinem Grundsatze. Auch der eigensinnige Bösewicht ist consequent, solang ihm Freiheit gestattet wird, zu handeln; und dennoch fällt er zuletzt unter dem Beile der Gerechtigkeit. Hat aber nicht jede Festigkeit des Willens überhaupt, sondern nur die Festigkeit des guten Willens einen Werth;

so ist es von selbst klar, daß das Wesen der sittlichen Güte außer den Grenzen dieses Prinzips gesucht werden muß.

2) Eben so einseitig ist der Fichtische Kanon der absoluten Freiheit und Selbstthätigkeit; denn

a) ist jede Handlung natürlich frei, die gute, wie die böse. Freiheit ist die Bedingung der Tugend, nicht ihre reale Causalität.

b) Ist es unmöglich, daß sich der Mensch ganz von dem Einflusse seiner Sinnlichkeit losmache, weil er, als Geschöpf, von Kräften bewegt wird, die außer dem Bereiche seines Willens liegen. Gott allein ist ganz frei, weil er die Wurzel des Seyns und Lebens in sich selbst trägt. Die Freiheit des Menschen hingegen ist durch seine Individualität bedingt und durch sie nothwendig beschränkt; er kann folglich, solang er in diesem Körper wandelt, von dieser Abhängigkeit nicht entbunden werden. Der Fichtische Sittenkanon ist demnach auf einen endlichen und mit dem Organism der äußeren Natur in steter Wechselwirkung stehenden Geist nicht anwendbar.

c) Führt das Anschauen und Treiben des Ichs zur absoluten Selbstthätigkeit zum Mysticism und zur Schwärmerei. Auch der Flagellant und der den Stachelgürtel in seine Lenden drückende Trappist versucht es, sich von aller Sinnlichkeit loszureißen, aber nicht mit der Selbstthätigkeit der Vernunft und Weisheit, sondern der absoluten Thorheit.

d) Was endlich die fünffache Strahlenbrechung betrifft, die das metaphysische Prisma des Verfassers aus dem göttlichen Wesen ableitet; so müssen wir gestehen, daß wir für sie keinen Sinn und kein Auge haben. Wir vermögen nicht abzusehen, wie die Sittlichkeit aus dem Inneren des göttlichen Wesens quellen kann, und noch viel weniger können wir der Behauptung beitreten, daß Gott nur durch das göttliche Thun des Begeisterten ein reelles Seyn gewinne. Nur so viel ist uns klar, daß sich der Panlogism und Pantheism hier in einem Puncte vereinigen, der alle Theologie und Religion durchschneidet, und zuletzt auch die Sittlichkeit, sofern

sie Annäherung des Willens an eine wirkliche Gottheit außer und über uns ist, in ihrer Grundfeste erschüttert.

3) Selbst der Kantische Sittenkanon scheint mehr tauglich zu einem Rechtsgesetze, als zu dem höchsten Sittenprincip zu seyn, weil er es

a) unrichtig aus der Freiheit deducirt. Wenn ich schließe: weil ich will, daß Andere meine Freiheit achten, so muß ich auch sie behandeln, wie sie es wollen; so fließt diese Folge nicht aus der Freiheit, sondern aus dem Princip des Widerspruches, oder der Identität, also aus einem theoretischen Vernunftprincip, nicht aus einem praktischen.

b) Die praktische Vernunft, als Fundamentalidee dieses Princips, ist ein unsicherer und schwankender Begrif. Kant selbst dachte sich unter ihr in früheren Jahren die pragmatische, empirische Vernunft und wollte sie durch das Studium der physischen Geographie bilden; in seinen späteren Schriften identificirt er sie mit der Freiheit und dem höheren Begehrungsvermögen; und wieder an einem anderen Orte leitet er sie aus dem Ideale der reinen Vernunft her. Genau genommen ist aber die praktische Vernunft ein gesetzgebendes Vermögen, welches aus dem Grunde der Dinge ihren Endzweck herleitet, also auch von der Freiheit und dem Willen wesentlich verschieden.

c) Steht er mit der Neigung, die er vertilgen will, in einem ganz unnöthigen Kampfe, weil es auch eine vernünftige Neigung giebt, welche die Quelle der Sittlichkeit ist. Selbst unsere Liebe zu Gott und zur Tugend ist nicht ganz von sinnlichen Regungen frei, weil wir auch geistige Ideale nur in einem Bilde fassen können, welches unsere Gefühle reitzt und in Thätigkeit versetzt. Es kann folglich in der Moral nicht jede Neigung verwerflich seyn, sondern nur die unfreie, verblendete und leidenschaftliche.

d) Die Allgemeingültigkeit einer Maxime ist endlich nur ein Merkmal der Rechtspflicht, keinesweges aber der sittlichen oder Gewissenspflicht. Es kann gar wohl allgemei=

nes Gesetz werden, daß ich nur ein kärgliches Almosen gebe, einen armen Schuldner mit Strenge behandle, daß ich spiele und nicht spiele, dem Luxus entsage und ihn pflege. In der Lehre von den sogenannten Mitteldingen läßt uns diese Vorschrift ohne alle Leitung, und eben so in dem Abschnitte von den Eheverboten und den sogenannten Liebespflichten. Kant selbst gesteht in der Tugendlehre, man könne hier das Gegentheil von dem, was das Gewissen gebietet, zwar als ein allgemeingültiges Gesetz denken, aber es nicht wollen; in der That kann man aber diese Pflichtwidrigkeit nur darum nicht wollen, weil das Gewissen dem Willen in diesen Fällen ein höheres Gesetz vorhält, als das nur in der Breite der äußeren Freiheit schwebende Rechtsgesetz der kritischen Philosophie. Obschon also die Kantische Sittenlehre wegen ihrer Tiefe, Schärfe und Folgerichtigkeit mit der größten Achtung genannt werden muß; so ist sie doch zuletzt nur eine Logik der Moral, die ohne Verbindung mit der lebendigen Idee des Wahren und Guten, oder der Elementaridee der Religion, keine wahre Besserung und Veredelung des Herzens bewirken kann. Man vergl. Meiners Geschichte der Ethik B. II, S. 128. fl. Schleiermachers Kritik der Sittenlehre, zweite Ausg. S. 129. fl. Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie S. 960. fl.

§. 33.

II. Materielle Principien: a) ästhetische.

Die materiellen Moralprincipien sind aus der Betrachtung des Gegenstandes unserer Handlungen geschöpft und theilen sich in ästhetische und rationale. Die ersten gehen von der Sinnlichkeit, insofern sie die Empfänglichkeit für Empfindungen und Gefühle ist, als der Quelle der Sittlichkeit aus, und umfassen den Grundsatz des morali=

schen Gefühls, der eigenen Glückseligkeit, und der Gemeinnützigkeit, welche einzeln von brittischen und deutschen Sittenlehrern vorgetragen und geraume Zeit hindurch in der Moral nicht ohne Beifall vertheidigt worden sind.

Materielle Moralprincipien sind bekanntlich solche, welche irgend einen realen Zweck der Handlung zum Inhalte eines Sittenkanons machen, z. B. vervollkommne, veredle und beglücke dich. Man könnte sie eben daher auch reale Grundsätze, die formalen hingegen leere nennen. Wir theilen sie ein in ästhetische, die aus sinnlichen Empfindungen und Gefühlen fließen, oder doch ihre Befriedigung zum Zweck haben, und in rationale, die man wieder in positiv-dogmatische und reinspeculative spalten kann. Unter den ästhetischen Grundsätzen verdienen besonders folgende unsere Aufmerksamkeit:

1) Handle deinem sittlichen Gefühle gemäß; folge dem Sinne des sittlichen Gleichgewichts; handle nach reiner Sympathie. Das sind die Prinzipien der berühmtesten schottischen und englischen Moralisten aus dem vorigen Jahrhunderte. Shaftesbury in seinen Untersuchungen über Tugend und Verdienst (an *inquiry concerning virtue* and *merit* in s. characteristics vol. II. Basler Ausg. v. J. 1790.) behauptete nemlich, es herrsche in dem menschlichen Gemüthe ein beständiger Kampf zwischen den selbstischen Neigungen des Egoismus und zwischen der Neigung des Wohlwollens gegen Andere. Zu den ersten rechnet der Verfasser Hang zum Vergnügen, Habsucht und Ehrgeitz; werden diese Neigungen nun zu mächtig, so arten sie in die Selbstsucht aus, welche die wohlwollenden Neigungen unterdrückt und den Menschen zum Laster verführt. Die Natur hat uns daher, seiner Meinung nach, einen besonderen moralischen Sinn gegeben, der durch die Ausbrüche des Egoismus beleidigt wird und uns erinnert, unsere Selbstsucht auf die Bedingung einer gerechten Menschenliebe einzuschrän-

ken. Die Harmonie der Selbstliebe und des Wohlwollens nennt er Tugend, das Uebergewicht jener über dieses hingegen Sünde und Laster. Hutcheson suchte diese Theorie noch weiter zu begründen, indem er lehrte, der moralische Sinn sei ein Sinn für das Schöne: es besitze die menschliche Seele ein Vermögen, von den Handlungen Anderer angenehm und lieblich, oder unangenehm und widrig afficirt zu werden, abgesehen von allem Vortheil, oder Schaden, welcher hieraus für uns entspringe (an inquiry into the original of our ideas of beauty and virtues. Ed. 2. London 1726.). Hume unterschied das Gute und Böse nach dem Verhältnisse des Nützlichen zu dem nur Angenehmen, suchte das Wesen der Tugend in der Nützlichkeit der Handlungen und berief sich auf einen inneren Geschmack, oder ein Gefühl, welches das moralisch Gute und Böse billige, oder verwerfe (Treatise on human nature, 3. B. 1740. später auch in s. Inquiry concerning the principles of morale 1752.). Smith endlich in seiner lehrreichen, aber unsystematischen Theorie moralischer Empfindungen (Theory of moral sentiments. Ed. 1. London 1759. ed. 6. 1790.), gründet die ganze Tugendlehre auf die Sympathie bei fremdem Unglücke und Leiden, und glaubt den natürlichen Sitz derselben in einem besonderen Gefühle zu finden, welches er das moralische nennt. Eine merkwürdige Stelle in dem Briefe an die Hebräer (V, 14. vergl. 1. Petr. III, 8.), scheint dieses Prinzip sogar zu dem Range eines christlichen zu erheben.

2) Handle so, daß du deine eigene Glückseligkeit beförderst. Das ist der Grundsatz der Eudämonisten, an deren Spitze Epikur steht. Alles Lebende, lehrt er, sucht Vergnügen und Wohlseyn (ἡδονή), und das muß auch das Ziel alles menschlichen Bestrebens seyn. Dieses Wohlseyn besteht aber nicht in der Lust der Thoren, sondern in der Schmerzenslosigkeit (ἀναλγησία), der Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) und Gemüthsruhe (εὐφρόνη), wo alle Leidenschaften verstummen und der Mensch einem stillen Selbstgenusse hingegeben ist (Vita *Epicuri* in *Diogenis* Laert. apophtheg-

matt. l. X, c. 27.). Aristipp und die Cyrenaiker haben bekanntlich dieses System in üblen Ruf gebracht, und wenn mit ihnen noch ein neuerer Schriftsteller lehrt, daß alle Lebensfreuden auf den Geschlechtstrieb zurückzuführen seien, (Darstellung eines neuen Gravitationsgesetzes für die moralische Welt. Berlin 1803.); so läßt sich der Unwille und die Verachtung wohl erklären, mit dem die Puristen von jeher dieses Grundsatzes gedacht haben. Es ist indessen der wahre Eudämonism von scharfsinnigen und edlen Männern nach ganz anderen Ansichten vertheidigt worden. Schon Aristoteles stellt die Eudämonie, als eine Vollkommenheit der seligen Götter, über die Gerechtigkeit und Tapferkeit als etwas Preiswürdiges (τίμιον. ethic. l. II. c. 4.). Rochefoucault sagt: die Tugenden der Menschen verlieren sich in dem Interesse, wie die Flüsse in dem Meere, und nur das falsche Interesse kann Sünden und Laster erzeugen (*Rochefoucault* maximes, num. 171. 253. eine Sammlung tiefer Gedanken, feiner psychologischer Bemerkungen und wahrhaft goldener Sprüche.). Es giebt keine Tugend, die den Menschen nicht glücklich macht, spricht Helvetius, darum lerne immer das wahre Vergnügen von dem falschen unterscheiden. Die Selbstliebe, schreibt Friedrich der Große, ist der Mittelpunkt aller Tugenden; unser Ich bleibt immer das Centrum unseres Empfindens, Denkens und Wollens (Oeuvres ed. de Berlin t. II, S. 289.). Genieße und bereite Genuß, ohne dir und Andern zu schaden, erinnert Chamfort, das ist der Inbegrif der ganzen Moral (Maximes et pensées. Paris 1794, ch. 4.). Unter den Deutschen hat namentlich Zollikofer seine ganze Beredtsamkeit aufgeboten, den Unterschied des Glückes und der Glückseligkeit nachzuweisen, und diese mit dem N. T. (Luk. XVIII, 30. Joh. III, 15. 1. Tim. IV, 8. Jak. I, 25.), als das wesentliche Merkmal der Sittlichkeit zu bezeichnen, und unter den Moralisten der katholischen Kirche erklärt sich auch Stattler (Ethica communis p. III. s. 1.) für die Selbstliebe, als das Fundament aller Pflichten. Bentham in s. Deontologie, oder der

Wissenschaft der Moral, herausgegeben von Bowring. Aus dem Englischen. B. I. Leipzig 1834. spricht sich hierüber ohne Rückhalt aus. Der Grundsatz der wahren Pflichtenlehre ist ihm der des Vortheils und der Nützlichkeit. Das Wort Sollen erklärt er für eine autoritätische Unwahrheit, die man aus dem Wörterbuche der Moral vertilgen müsse.

3) Sei gemeinnützig: das ist der Imperativ, welchen Pufendorf zuerst unter den Deutschen aufstellte (De jure naturae et gentium. Francof. 1672. De officio hominis et ciuis. Ibid. 1673. ein Auszug aus dem vorhergehenden.). In demselben Sinne lehrte Helvetius, die Liebe zur Tugend sei das Verlangen einer allgemeinen Glückseligkeit (*Oeuvres.* Paris 1792. t. II. disc. II. chap. 4.). Allerdings hat dieser Gedanke etwas Anziehendes, weil er den selbstsüchtigen Eudämonism zu der edleren Allbeglückung steigert: Leß und Michaelis in ihren Lehrbüchern der Moral traten daher als warme Vertheidiger dieses Princips auf und drückten es also aus: handle immer so, daß das Weltbeste dadurch befördert werde. Suche die ausgedehnteste Glückseligkeit zu befördern. Opfere lieber deinen eigenen Vortheil auf, als daß das Glück Anderer dadurch Gefahr leide. Man berief sich hier, wie überall, auf die Zustimmung des N. T. (Röm. XV, 2. Phil. II, 4.), und glaubte so die Großmuth und die heroischen Tugenden, welche der Eudämonism bedroht hatte, wieder in ihre Rechte eingesetzt zu haben.

§. 34.

Prüfung dieser Grundsätze.

Es leuchtet indessen bald ein, daß das moralische Gefühl eine undeutliche und unsichere Aeußerung der Vernunft ist, welche von allen Seiten einer weiteren Zergliederung und Bestimmung bedarf; daß

ferner die Untersuchung nothwendig eine verkehrte Richtung nimmt, wenn man das Glück, welches der Tugend oft erst in weiter Entfernung folgt, mit der Quelle derselben verwechselt; und daß man endlich die Gemeinnützigkeit der Tugend weder immer verbürgen, noch sie in vielen Fällen ungerechten, oder doch unsittlichen Handlungen streitig machen kann.

Das erste Vermögen, welches der Mensch ausbildet, ist seine Sinnlichkeit; auf dieser Stufe der Bildung muß ihm daher die Tugend auch in sinnlicher Gestalt erscheinen, wenn sie ihn reitzen und anziehen soll. Von der Denkart des gemeinen Weltmenschen an, welchem Tugendfreuden und Tafelfreuden vollkommen gleichbedeutend sind, bis zur Kalokagathie des Sokrates sind unendlich viele Stufen; aber die Grundsätze sind und bleiben dieselbigen, und haben also auch mit gemeinschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Wir fangen unsere Prüfung

1) mit dem moralischen Gefühle an. Ohne Zweifel ist an diesem Grundsatze etwas Wahres; was bei den Thieren der Instinkt ist, das ist bei dem noch ungebildeten Menschen das Gefühl; er fühlt das Wahre, Rechte und Gute, ohne sich diese Affection seiner Sinnlichkeit deutlich machen zu können, wie wir das namentlich bei dem zweiten Geschlechte wahrnehmen, dessen sinnlicher Tact für Anstand, Schönheit und Güte häufig viel richtiger und schneller entscheidet, als die oft schwankende und irregeleitete Dialektik des Mannes. Nicht ohne Grund empfiehlt daher das N. T. die Sympathie und ein geübtes Sittengefühl in den oben angeführten Stellen; auch lehrt die Erfahrung, daß die Bildung des Geschmackes mit dem moralischen Sinne in genauer Verbindung steht, was sich nicht erklären ließe, wenn es überhaupt kein sittliches Gefühl gäbe. In der Metaphysik der Sitten fragen wir aber nur, ob dieser Kanon zu einem

höchsten Princip für die Wissenschaft tauglich sei? Das müssen wir nun bestimmt verneinen, weil

a) das moralische Gefühl kein Urvermögen unserer Natur, sondern ein gemischtes Vermögen ist, welches zur Hälfte aus der Empfänglichkeit des inneren Sinnes, zur Hälfte aus der Anregung unserer geistigen Thätigkeit besteht. Wie nemlich die Empfindung eine Affection des äußeren Sinnes ist, die von einer körperlichen Berührung erzeugt wird; so ist das Gefühl eine Affection des inneren Sinnes, die aus einer dunklen Einwirkung des Verstandes und der Vernunft, und zwar immer durch die Vermittelung einer bildlichen Vorstellung, hervorgeht. Wir empfinden körperliche Schmerzen, Hunger und Durst, weil hier immer eine mechanische Causalität wirksam ist; das Schöne, Gute und Wahre hingegen, welches nur durch eine freie Causalität bedingt werden kann, fühlen wir, und zwar in eben dem Grade lebendig und innig, als die Idee jener Vollkommenheiten in unserer Seele noch tief in das Bild und Schema der Vorstellung eingehüllt ist, weil dieses, dem Grundsatze der Stetigkeit gemäß, den inneren Sinn vielseitig zu berühren und zu ergreifen vermag. Wer daher innig fühlt, der denkt wenig, und wer, umgekehrt, hell und klar denkt, der fühlt wenig, wie das sofort aus der Vergleichung der Seelenstimmung des Mannes und des Jünglings bei dem Anblicke des gestirnten Himmels erwiesen werden kann. Es ist daher eines Philosophen unwürdig, die Wahrheit auf bloße Gefühle zu gründen, weil Schaam und Mitleid, nur eine provisorische Anordnung der Natur sind, bis die Vernunft zur Reife kommt. Davon gar nicht zu sprechen, daß das Vorhandenseyn eines allgemeinen Gefühls der Pflicht, des Wohlwollens, der Sympathie, oder der sittlichen Schönheit ganz unerweislich bleibt.

b) Das Gefühl ist wandelbar und mannigfaltig, wie die Sinnlichkeit, die den individuellen Theil unseres Wesens ausmacht. Nichts ist verschiedener, als das Gefühl der Menschen von dem Schönen und Häßlichen, dem

Anständigen und Unanständigen, insofern es seinen Grund in der Dunkelheit der Vorstellung und der Empfänglichkeit des inneren Sinnes hat. Dem Griechen erlaubte es die Knabenspiele, dem Spartaner den schlauen Diebstahl, dem Otaheiten den Kindermord, dem Britten sonst den Negerhandel und den Verkauf seines Weibes auf dem Markte. Dafür verbietet es dem Quäker den Tanz, dem Pietisten das Spiel, dem Mennoniten den Eid, und dem russischen Popen die zweite Ehe. Soll nun der Ausspruch des Gefühles in der Sittenlehre entscheiden, so gilt die Stimme des Einen so viel, wie die des Andern, und wir finden nirgends feste und haltbare Grundsätze.

c) Ueberdies leitet uns das moralische Gefühl sehr oft falsch und führt uns über alle Grenzen der Pflicht hinaus. Ein sympathetischer Almosengeber wird dem weinerlichen Bettler seine Hand mit Freuden öfnen, den er abweisen sollte, und sie dafür dem wahren und verschämten Armen verschließen, den er kräftig zu unterstützen berufen ist. Ein mitleidiger Wundarzt ist gemeiniglich ein schlechter (omnis chirurgus immisericors esse debet: *Celsus* l. VII, init.); ein sympathisirender Vater, Erzieher und Richter zittert, wo er zürnen, und weint, wo er züchtigen und strafen sollte. Das Princip des sittlichen Gefühles kann daher zwar in Vorlesungen über die Moral für das zweite Geschlecht, in Familiengemälden und Romanen einen gewissen Werth behaupten; in der klaren und wohlgeordneten Wissenschaft hingegen ermangelt es durchaus der Festigkeit und Tiefe, die den Denker befriedigen kann. Man vergl. Jakobs vermischte philosophische Abhandlungen. Halle 1797. S. 209. fl. Meiners Geschichte der Ethik Th. I, S. 279. fl.

2) Der Eudämonism in allen seinen Formen war von jeher den Bedürfnissen sinnlicher Menschen angemessen. Man wird doch nicht behaupten, daß uns die Tugend unglücklich mache; vielmehr steht Sittlichkeit und Glückseligkeit in einer von Gott regierten Welt in einem wesentlichen Realnexus, so wie auf der anderen Seite die Sünde immer ein

Rechnungsfehler in dem Plane unserer Wohlfahrt ist. Dennoch ist das Glückseligkeitsprincip zu einem Sittenkanon ganz untauglich, weil es

a) das Wesen der Sittlichkeit von Grund aus verfälscht. Tugend wird gedacht als die Ursache der Glückseligkeit, und diese als ihre Wirkung und Folge. Wenn ich daher frage: wie kann ich glücklich werden? so ist die Antwort natürlich, wenn ich tugendhaft bin. Fragt man hingegen, wodurch kann ich tugendhaft werden? und ich antworte, wenn ich nach Glückseligkeit strebe; so ist die Antwort verkehrt, weil ich die Ursache aus der Wirkung und den Grund aus der Folge erklären will. Wer aus der Quelle trinken will, muß nicht stromabwärts gehen, und wer tugendhaft werden will, darf kein bloßer Rechenmeister der Sinnlichkeit seyn.

b) Das Princip der Moral soll ein Probstein der Sittlichkeit aller Handlungen, unter allen Umständen und zu allen Zeiten seyn. Das ist aber der Begrif des Glückes und der Glückseligkeit nicht, denn beide bezeichnen den sinnlichen Zustand angenehmer Empfindungen; beide deuten auf etwas Wandelbares und Subjectives hin, weil jeder Mensch seine eigene Art hat, glücklich zu seyn. Der Geitzhals in der Hütte und auf dem Throne fühlt sich glücklich in der Zählung seines Schatzes; der Leichtblütige in einer lustigen Gesellschaft; das empfindsame Weib an der Hand eines Schäfers, oder in dem Besitze eines neuen Romans; der jüngere Scipio fühlte sich ungemein ergötzt als bloßer Zuschauer der letzten Feldschlacht zwischen Masinissa und den Karthagern, und Lucull verlebte seine glücklichsten Tage in dem Speisesaale Apollo. Alle diese Genüsse sind aber wandelbar und oft der Sünde näher, als der Tugend verwandt. Demosthenes sagt von dem Aeschines und seinen Freunden: τῇ γαστρὶ μετροῦντες καὶ τοῖς ἀισχίστοις τὴν ἐυδαιμονίαν (de corona c. 91.): und Cicero bemerkt: *qui virtutem praemio metiuntur, nullam virtutem, nisi malitiam putant* (de legg. I, 18.). Si *honestum*

propter *voluptatem* laudatur, *quae est ista laus, quae possit e macello peti, quae passeribus nota est omnibus* (de fin. II, 15.)? Wer also die Tugend nur nach dem Maasstabe der Lust mißt, verdient eher ein Weichling, oder Schwelger genannt zu werden, als ein Weiser.

c) Die edelsten Tugenden sind gerade diejenigen, deren Preis in weiter Entfernung liegt und oft durch schwere Leiden von der sittlichen Handlung getrennt ist. Sokrates im Kerker, Christus am Kreutze, die Märtyrer unter ihren Verfolgern mußten erst den bittern Leidenskelch trinken, ehe sie aus der Hand des Richters die Krone des Siegers erwarten durften. Die eudämonistische Tugend führt daher geradezu in die Arme des Lasters und Verbrechens. Abraham wollte sicher im Lande Gerar wohnen; er gab die Sara für seine Schwester aus und überlieferte sie in das Serail des Abimelech (1. Mos. XX, 2. 12.). Der Gefangene des Acindynus kann sich durch die Einwilligung in den Ehebruch seiner Frau vom Tode retten; er wird ein Kuppler, dem Strange zu entgehen und lebt durch seine Schande. Der heil. Augustin selbst wagt es nicht, ihn zu verurtheilen (de sermone domini in monte I, 16.). Ein Princip aber, welches alle edle Tugenden vernichtet, kann unmöglich das wahre seyn. Vergl. Kants Kritik der praktischen Vernunft. S. 46. fl. Pörschke's Einleitung in die Moral. Libau 1797. S. 64. fl.

d) In keinem Falle kann der Eudämonism endlich für ein christliches Princip der Sittenlehre erkannt werden, weil Christus selbst das Streben nach Gerechtigkeit zuerst empfiehlt, und alles Andere für etwas von außen Zufallendes erklärt (Matth. VI, 38.). Jede lohnsüchtige Denkart verwirft er als unedel und unwürdig (Matth. V, 46.). Nicht nur glücklich, sondern vollendet zu werden erwählte er das Kreutz und erfuhr es selbst, daß strenge Pflichterfüllung nicht immer zur sinnlichen Freude, sondern,

zunächst wenigstens, oft zum Kummer und zur tiefen Traurigkeit führt (Joh. XII, 27. Hebr. XII, 2. II, 12.).

3) Alle diese Bemerkungen gelten auch von dem Panteudämonism, der zwar edler, aber eben so unhaltbar ist; als das vorhergehende Princip: denn er verleitet nicht selten

a) zur Ungerechtigkeit gegen uns selbst. Wenn ich als Familienvater mein Vermögen den Armen austheile, handele ich sehr gemeinnützig und dennoch unrecht. Wenn ich mich in meinem Amte durch gehäufte Arbeiten aufopfere, handele ich gemeinnützig und dennoch pflichtwidrig. Man muß überall erst gerecht handeln, ehe man gütig seyn will.

b) Es kann eine Handlung sehr gut und dennoch zunächst sehr schädlich seyn. Hätten die Schweitzer am 10. August 1792 ihren König verrathen und die Tuilerien geräumt; so wäre vielleicht kein Mensch umgekommen; aber sie blieben als treue Wächter auf ihrem Posten, und es entstand eine blutige Niederlage.

c) Eine Handlung kann endlich sehr verwerflich und dennoch zunächst gemeinnützig seyn. Die Hinrichtung Jesu war ein Verbrechen, und dennoch wurde sein Tod ein Segen für die Menschheit. Der Mord Karls XII. war eine Frevelthat, aber er wurde ein Gewinn für das erschöpfte Schweden. Der Nachdruck nützlicher Schriften ist nach Einigen ein Diebstahl, und in jedem Falle eine unedle Handlung; dennoch verdanken ihm Tausende ihre Bildung und Erleuchtung. Die Gemeinnützigkeit ist also zwar ein guter Maasstab, den Erfolg und die Wirksamkeit einer Handlung zu bestimmen, aber nicht das Wesen der Sittlichkeit überhaupt begründen. Vergl. Rapp über die Untauglichkeit der allgemeinen Glückseligkeit zum Grundsatze der Sittenlehre. Jena 1791.

§. 35.

b) Rationale Principien.

Die rationalen Grundsätze der Sittenlehre gehen von einem reingeistigen Ideale aus, welches entweder innerhalb der Grenzen unseres Bewußtseyns, oder außerhalb derselben als in einer göttlichen Offenbarung enthalten gesucht und dargestellt wird. Jene nennt man rational im eigentlichen Sinne des Wortes und drückt sie in folgenden Formeln aus: strebe nach der höchsten Vollkommenheit (Wolf); handle nach dem Gesetze eines allgemeinen Werthes in der Vernunft (Fries); handle immer nach einer Maxime, die genau mit der Wahrheit zusammenstimmt (Wollaston.). Diese leitet man zwar aus der göttlichen Vernunft ab und will sie daher im eminenten Sinne als rational betrachtet wissen, kann aber doch ihren transcendirenden Charakter nicht in Abrede stellen, und faßt sie in folgenden Regeln zusammen: handle dem Willen Gottes gemäß; liebe Gott und suche dein höchstes Gut in ihm; folge dem Beispiele Gottes; betrachte Jesum, den unsündlichen und schlechthin vollkommenen, als dein sittliches Urbild.

Rationale Grundsätze der Moral, die sich nicht, wie die oben (§. 31.) aufgeführten, auf die bloße Form der Vernunft beschränken, gehen von einem geistigen Ideale aus, welche

sie als das höchste Vorbild aller Tugend aufstellen. Die wichtigsten Regeln dieser Classe sind folgende:

1) Strebe nach der höchsten Vollkommenheit, welcher deine Natur fähig ist. Das ist der Grundsatz, welchen Wolf empfohlen und von der einen Seite mit dem Eudämonism, von der anderen mit dem Willen Gottes in Verbindung gesetzt hat (philos. practica universalis t. I. §. 135. s. t. II. 1—40.). Auch Ferguson gründete sein Princip des Wohlwollens und der moralischen Billigung auf die Idee der Vollkommenheit und Vortrefflichkeit, welche sich verständige Wesen bilden und auf die sie bei jedem Ausdrucke des Lobes, oder Tadels Rücksicht nehmen (Institutes of moral philosophy. London 1769.). Reinhard drückt diesen Grundsatz also aus: handle so, daß du mit der ganzen Realität, über die du gebieten kannst, deiner Bestimmung immer mehr Genüge leistest (christliche Moral §. 80.). Man scheint hier das Bild des körperlichen Wachsthumes auf die Seele übergetragen zu haben: was mich vervollkommnet, verbessert auch meinen Zustand; es kann also auch keine Handlung gut seyn, die nicht meine Vervollkommnung zum Zwecke hat, eine Behauptung, deren allgemeine Richtigkeit sich kaum bezweifeln läßt.

2) Handle nach dem Grundsatze einer absoluten Werthgesetzgebung. Dieses Princip gründet Fries (Neue Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807. Th. III, S. 88. f.), auf die Bemerkung, es gebe drei Regeln des Werthes in unserem Gemüthe: einen Werth der Glückseligkeit, den unsere Neigung auf einen Gegenstand setzt, einen Werth der Vollkommenheit, den ihm die Liebe giebt, und einen Werth der Sittlichkeit, den die Achtung bestimmt. Das Daseyn der Vernunft aber sei Zweck an sich und habe absoluten Werth, denn das ewige Wesen der Ideen begründete die Würde der Person, sobald der freie Wille darnach handelt; wir werden nur gut durch das Streben nach dem ewigen Gute. In diesem Sinne lehrt auch De Wette (christliche Sittenlehre, Berlin 1819. Th. I, S. 3.): „mit

der Achtung des schlechthin Guten, das in sich selbst den unwandelbaren Zweck trägt, begegnet das Herz dem Glauben, oder der Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit, und so entsteht in dem Menschen der Glaube an das höchste Gut, worin die Wurzel der Religion liegt. Diese gründet sich theils auf die Erkenntniß der ewigen Wahrheit, theils auf das Gefühl des Herzens von dem ewigen Zweck der Dinge." Genauer, als es der Verfasser zu glauben scheint, steht mit dieser Ansicht das Princip in Verbindung:

3) Handle immer der reinen Wahrheit gemäß; handle immer nach einer Maxime, die einen vollkommen wahren und den Verhältnissen angemessenen Satz ausdrückt. Dieser Grundsatz ist zuerst von Cudworth (De aeternis justi et honesti notionibus: im syst. intell. ed. *Mosheim.* Lugd. Bat. 1773. t. II, 627.), dann von Clark (Discourse concerning the unchangeable obligation of natural religion. London 1706. S. 60. f.), namentlich aber von Wollaston (The religion of nature delineated. London 1726.) ausführlich entwickelt und vertheidiget worden. Der Hauptfehler, den indessen der Letztere in der Apologie des Kanons begieng, bestand darinnen, daß er die Wahrheit zu sehr von der Idee trennte, und sie, als empirischer Philosoph, zu genau an die Erfahrung knüpfte, wodurch er mit den gemeinen positiven Juristen, welche wohl wissen, was Rechtens, aber nicht immer, was Recht ist, in eine und dieselbe Verlegenheit kam. Sehr richtig bemerkt aber Schelling: alle Irrthümer des Verstandes entstehen aus einem Urtheil über die Dinge in ihrer Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und seinen Irrthum bekennen (Darstellung des wichtigsten Verhältnisses der Naturphilosophie zu Fichte's Lehre. Tübingen 1806. S. 34.).

Die oben bemerkte zweite Gattung rationaler Principien geht zwar ebenfalls von einem geistigen Ideale der Vernunft aus, sucht es aber nicht in, sondern außer und jenseits

derselben in Gott und seinem höchsten Gesandten, deren Wille und Vorschrift uns in den heiligen Büchern bekannt gemacht wird. Sie lassen sich auf folgende Gesetze zurückführen:

1) Handle dem Willen Gottes gemäß; unterwirf dich dem, was er gebietet, mit unbedingtem Gehorsam. Diese aus dem N. T. abgeleitete Vorschrift (Matth. VII, 21. XII, 50. 1. Theß. IV, 3. 1. Joh. II, 17.), hat von Tertullian bis auf Crusius (Moraltheologie Th. I, §. 18. fl.), in der christlichen Sittenlehre mit siegender Gewalt geherrscht. Man pflegte nemlich das Reich Gottes mit einer menschlichen Monarchie zu vergleichen, in welcher der Wille des Oberhauptes Alles entscheidet; man hat sich namentlich auf die Natur der Pflicht, als einer beständigen Abhängigkeit des Willens von Gott berufen, und dabei die Erfahrung zu Hülfe genommen, daß der Mensch nur dann geneigt seyn werde, seinen sinnlichen Neigungen Grenzen zu setzen, wenn er in seinem heiligen Gesetzgeber auch seinen allwissenden und mächtigen Richter verehre. Wenn man die christliche Moral als eine positive Wissenschaft betrachtet, und sich als Religionslehrer auf ihren praktischen Vortrag beschränkt; mag dieser Grundsatz auch hinreichen, die Tugend, als ein göttliches Leben, in ihrem ganzen Zusammenhange darzustellen.

2) Suche dein höchstes Gut in Gott; laß die göttliche Vollkommenheit das höchste Ziel deines Strebens und deiner Liebe seyn. Auch dieser Kanon ist biblisch (Psalm LXXIII, 28. Matth. XXII, 37. f. 1. Joh. IV, 16.), und von Augustin, bis auf Zollikofer, namentlich in öffentlichen Religionsvorträgen, an die Spitze christlicher Tugenden und Pflichten gestellt worden. In der That kann man mit vollem Rechte von diesem Kanon wiederholen, was zur Empfehlung des vorhergehenden Grundsatzes gesagt worden ist.

3) Folge dem Beispiele Gottes; werde gut und vollkommen, wie er. Auch für diese Regel hat man

Stellen des N. T. angeführt (Matth. V, 48. Luc. VI, 36. 1. Petr. I, 15. f.), und mit ihr die platonische Idee von der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, als dem höchsten Endzwecke aller Sittlichkeit und Religiosität, in mannigfache Verbindung gesetzt.

4) Ahme überall das Beispiel Jesu, des Sohnes Gottes nach. Diese Vorschrift ist, wie die übrigen, aus der Bibel abgeleitet (Joh. XIII, 15. 1. Petr. II, 21.), und auf die wesentliche Einheit Jesu mit dem Vater gegründet, die ihn einerseits von dem Loose der menschlichen Sündhaftigkeit befreiete (Hebr. VII, 26.), andererseits aber als Menschen durch Leiden (II, 10.), und Gehorsam (Phil. II, 8.), im steten und ununterbrochenen Streben nach sittlicher Vollendung (Joh. XVII, 23.) erhielt, so, daß wir durch den Wandel auf seiner Bahn am sichersten zur Gemeinschaft mit Gott erhoben werden (2. Petr. I, 4. 1. Joh. I, 7.). Es ist von selbst klar, daß auch dieses anschauliche Ideal als Leitstern auf der Bahn der Sittlichkeit von dem entschiedensten Werthe ist, wenn es richtig aufgefaßt und angewendet wird (*Keil* de exemplo Christi recte imitando. Lips. 1792.)

§. 33.

Prüfung dieser Grundsätze.

Hier leuchtet aber in Rücksicht der rationalen Grundsätze bald ein, daß Vollkommenheit und sitlicher Werth zwar nahe Folgen, aber nicht Gründe der Tugend sind, und daß auch dem Wahrheitskanon nach der älteren Ansicht Zweifel zur Seite gehen, deren Aufklärung seiner wohlverdienten Erhebung zur Quelle unserer Wissenschaft nothwendig vorangehen muß. Was aber die theologischen Principien betrift, so muß zuvörderst rational aus=

gemittelt werden, was Gottes Wille und das höchste Gut seines Wesens sei, wenn wir uns bei ihrer Befolgung nicht den Gefahren des unsittlichsten Fanatismus aussetzen wollen; wie denn auch der Begrif des Beispieles Gottes in den richtigeren Begrif seiner sittlichen Weltordnung aufzulösen und auf das sittliche Selbstbewußtseyn in Gott zu beschränken ist.

Kehren wir mit diesen Bemerkungen zu den rationalen Grundsätzen zurück: so müssen wir zwar

1) das Vollkommenheitsprincip mit der Achtung nennen, die ihm gebührt, weil jede Tugend den Menschen nothwendig seiner Vollendung näher bringen muß. Dennoch ist der Begrif der Vollkommenheit weiter, als der Begrif der Sittlichkeit und daher zu einem angemessenen Sittenprincip untauglich. Wir denken uns nemlich unter Vollkommenheit Vollständigkeit der Kraft, oder der Tauglichkeit zu Zwecken. Ich kann meine Sinnlichkeit, meinen Verstand, meinen Willen, mein Eigenthum und die Mittel zu meiner Glückseligkeit vervollkommnen. Nun ist mir aber in jedem Augenblicke nur eine Pflicht aufgegeben. Wenn ich daher fechte, reite, tanze, Clavier spiele, wo ich in meinem Berufe arbeiten sollte; so erwerbe ich mir zwar eine Vollkommenheit, aber diejenige nicht, auf die ich gerade jetzt durch meine Pflicht gewiesen bin. Davon nicht zu sprechen, daß es auch eine Vollkommenheit in losen und bösen Künsten giebt, die zwar Bewunderung, aber keine Achtung verdient. Das Princip der Vollkommenheit muß daher, wenn es sicher leiten soll, so gefaßt werden: strebe bei jeder Handlung nach einer wirklichen und pflichtmäßigen Vollkommenheit. Was aber für jeden Einzelnen, nach seiner Individualität und Persönlichkeit wahre Vollkommenheit sei, kann nur durch den Grundsatz der moralischen Wahrheit ausgemittelt werden, welcher

die Quelle aller Ordnung und Veredelung ist. Man vergl. Hofbauers Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie, Dortmund 1799. Th. I, S. 92. f.

2) Noch viel unbestimmter ist das, was man von der Werthgesetzgebung der handelnden Vernunft, als dem letzten Kanon der Sittlichkeit gelehrt hat. Werth ist nemlich die Schätzung, mit der wir das messen, was unseren Wünschen und Bestrebungen entspricht; der Ausdruck des Werthes aber ist der Preis, welchen Kant willkührlich nur auf Gegenstände des Marktes hat einschränken wollen. Unläugbar haben Gesundheit, Eigenthum, Ehre, Kunst und Tugend einen Werth, weil man sonst alle diese Lebensgüter nicht mit einander vergleichen und sie unter sich höher stellen könnte. Hat aber die Tugend, wie man nicht bezweifeln mag, einen höheren Werth, als die vorhin genannten Güter; so muß der Grund dieser höheren Schätzung nicht aus dem noch problematischen und in jedem Falle identischen Gesetze des Werthes, sondern aus einem tieferliegenden Principe abgeleitet werden. Auch geht der Werth einer sittlich guten Handlung nicht voran, sondern er folgt ihr; das Wesen der Tugend kann daher aus ihm nicht deutlich erkannt werden.

3) Das Princip der Wahrheit endlich ist zwar auch in Deutschland von mehreren Philosophen in der Formel aufgestellt worden: handle immer nach deiner besten Ueberzeugung von dem, was wahr, recht und gut ist. Namentlich war Kant, ehe er das System der praktischen Vernunft vortrug, ein warmer Vertheidiger dieses Kanons (Jenisch Kritik der dogmatischen und idealistischen Religions- und Moralsysteme, Leipzig 1804. S. 203.). Man hat indessen gefragt: was ist Wahrheit; was ist moralische Wahrheit; wie erkennt man das Wahre in moralischen Dingen; liegt in dem sittlichen Bewußtseyn nicht etwas Anderes, und Mehreres, als dieses; ist nicht Wahrheit das Princip jeder Wissenschaft; hält nicht jeder Philosoph sein Moral-

princip für das einzig Wahre; und sagt dieser Grundsatz überhaupt mehr aus, als die leere Kantische Vernunfterkenntniß? Vergl. Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. S. 804. und De Wette's christliche Sittenlehre Th. II, 2. Hälfte. S. 360. Wohl hätte man auf alle diese Fragen antworten können: Wahrheit ist Realität des Denkens, moralische Wahrheit ist die beharrliche, aus dem Urseyn abgeleitete, im Gegensatze der empirischen; man erkennet sie an ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Grund und Endzweck der Dinge; harmonisch mit der Idee Gottes ist sie das höchste Moment unseres Bewußtseyns, durch welches die Pflicht erst möglich wird; alle Wissenschaften suchen einen Theil von ihr, die Moral aber ihr treues, ganzes Bild, damit überall ein reines Wissen das Vorbild unseres Handelns werde. Man würde ferner nicht zu viel sagen, wenn man behauptete, daß die Sätze: mein Moralprincip (z. B. der Glückseligkeit) ist wahr, und, die Wahrheit ist das höchste Sittenprincip, unmöglich von einem Denker verwechselt werden können; und eine leere Vernunfterkenntniß ist nur die abstracte und formale, nicht aber die wirkliche und ewige Wahrheit, auf welche De Wette selbst (§. 35.) seinen Grundsatz der absoluten Werthgesetzgebung gebaut hat. Es haben sich aber die Apologeten dieses Grundsatzes hierüber nicht weiter vernehmen lassen und folglich eine neue Deduction desselben nicht überflüssig gemacht.

Bei der Prüfung der aus einer höheren Offenbarung abgeleiteten Principien bietet sich aus der Geschichte der Moral sofort die Bemerkung dar, daß die theologischen Grundsätze von jeher die haltbarsten und brauchbarsten waren. Da nemlich die höchste Vernunftidee die Idee Gottes, diese aber nicht leer, sondern in dem Wesen des Unendlichen lebendig und kräftig ist; so muß das reale Vorbild unseres Handelns und Strebens allerdings in der übersinnlichen Welt gesucht werden, und, kann uns dann, wenn es gefunden ist und richtig auf einzelne Verhältnisse des Lebens angewendet wird, immer sicher und untrüglich leiten. Diesem Suchen und Finden

Gottes, welches der Apostel ausdrücklich zur Pflicht macht (Apostelg. XVII, 27.), muß aber nothwendig die strengste Analyse der göttlichen Idee in uns selbst vorangehen. Geschieht dieses nicht, so ist

1) das Princip des göttlichen Willens der Sittlichkeit äußerst gefährlich, weil es den blinden Glauben, den Aberglauben und die größte Schwärmerei begünstigt. Man denke nur an die Verirrung Abrahams bei der schon beschlossenen Aufopferung Isaaks (1. Mos. XXII, 2. fl.), an die barbarische Ausrottung der Kananiter (2. Mos. XXIII, 28. fl.), an die Steinigung des fleißigen Mannes am Sabbat (4. Mos. XV, 36.), an den Mord Agigs (1. Kön. XV, 32.), an die Grausamkeiten der Athanasianer gegen die Arianer, an die Greuel der Inquisition, an die blutigen Bekehrungen der Peruaner und Mexicaner, an die fanatische Ermordung Servets, an die Pariser Bluthochzeit und an das Gaukelspiel, welches Cromwell noch in den letzten Stunden seines Lebens mit vorgegebenen göttlichen Offenbarungen trieb (*Raguenet* histoire d'Olivier *Cromwell.* Paris 1691. am Schlusse.). Es ist eine zwar traurige, aber doch leider wahre Bemerkung, daß die furchtbarsten Verbrechen in dem Wahne göttlicher Befehle begangen und dann durch Absingung des ambrosianischen Lobgesanges gefeiert worden sind. Plato will daher, daß man erst wisse, was gerecht und heilig sei, ehe man Gott ähnlich zu werden strebe (*Theaetet.* p. 121. ed. opp. Bipont.), und die Apostel fordern, daß man zuvor den Willen Gottes prüfe, um nicht durch falsche Offenbarungen hintergangen zu werden (Röm. XII, 2. 1. Joh. IV, 1.). Vergl. Fichte's Kritik aller Offenbarung S. 102. fl. Tieftrunks Grundriß der Sittenlehre. Halle 1803. S. 81. ff.

2) Gleiche Beschaffenheit hat es mit der Vorschrift, daß man sein höchstes Gut in Gott suchen müsse. Für uns Menschen nemlich ist Gott immer nur eine Idee; wird nun diese von uns in einem unreinen Lichte aufgefaßt, so verfälschen wir auch den Begrif des höchsten Gutes und geben

unserer Liebe eine falsche Richtung. Der Heide dachte sich seinen Zeus als einen mächtigen Wollüstling und bildete nach ihm sein höchstes Gut; der Israelite dachte sich seinen Jao eifersüchtig und intolerant, und bildete hiernach seine Sitten; der Quietiste denkt sich Gott als ein stilles und ruhiges Wesen, und versenkt hiernach sein Herz in ein beständiges Schweigen. Offenbar müssen wir also erst die wesentlichen Merkmale des höchsten Gutes in der Vernunft suchen, ehe wir reflectiren können, daß sich dieses Ideal in Gott finde. Die Liebe zu Gott aber, welche schon Moses unmittelbar aus dem Monotheism ableitet (5. Mos. VI, 4. fl.), steht zwar höher, als Alles, was der Mensch zu achten und lieben vermag, ist aber eine ausschließende Eigenschaft des Willens, welcher keine Gesetze zu geben vermag, führt ohne Leitung der Vernunft zu den größten Verirrungen (Joh. XVI, 2. Röm. X, 2.) und muß vor Allem auf die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) zurückgeführt werden, welche dem höheren Erkenntnißvermögen anheimfällt.

3) Die Hinweisung auf das Beispiel Gottes beruht theils auf einem offenbaren Anthropomorphism, weil jedes Beispiel eine individuelle Handlungsweise bezeichnet, die man nicht einmal auf die Natur, oder die Bewegung der Himmelskörper, geschweige denn auf den Schöpfer übertragen kann; theils wirkt Gott nicht wie Menschen, durch das Einzelne auf das Besondere und Allgemeine, sondern durch das Allgemeine auf das Besondere; theils sind endlich alle Wirkungen des göttlichen Willens von seiner Weisheit abhängig, deren Gesetze folglich höher, als seine eigene Wirksamkeit sind. Es kann demnach hier nicht von einem Princip, sondern höchstens von einem untergeordneten und nur im Volksunterrichte brauchbaren Satz die Rede seyn.

§. 37.

Ergebnisse der Lehre von dem Beispiele Jesu, seiner Urbildlichkeit und unbedingt sittlichen Vollkommenheit.

Das Beispiel Jesu ist in sittlicher Rücksicht von großer Bedeutung für die Tugend des Christen, weil er, nach dem Zeugnisse heiliger Schriften, schwere Versuchungen bekämpft, sich von einem niedrigen Standpuncte zur hohen Vollendung des Geistes und Herzens erhoben, den Willen Gottes gewissenhaft vollbracht, und dadurch allen seinen Verehrern den Weg zur seligen Gemeinschaft mit ihm gebahnt hat. In der Dogmatik, und zwar in dem Abschnitte von dem hohenpriesterlichen Amte Jesu, bildete sich indessen bald eine andere, die Schranken der Geschichte überschreitende Ansicht, welche nun abermals die Reinheit der Sittenlehre bedroht. Man sprach von einer Urbildlichkeit Jesu, die dem N. T. fremd ist und in der wirklichen Geschichte kaum zur Erscheinung kommen kann; von seiner wesentlichen Unsündlichkeit, die nur bei Gott denkbar ist, und der Tugend Jesu alles Verdienstliche rauben würde; ja sogar von einer unbedingten Vollkommenheit des Körpers und Geistes Jesu, welche aller biblischen und selbst traditionellen Beweise ermangelt. Da nun überdies in dem Leben Jesu Urtheile und Handlungen vorkommen, welche seiner Individualität anheimfallen, er auch selbst sein sittliches Wirken nach dem Willen seines Vaters bemißt; so läßt sich das Relative seiner Vorbildlichkeit kaum be=

zweifeln und man kann, nach dem Ausspruche eines sehr rechtgläubigen Dogmatikers, seine Maximen nur insofern in das Leben einführen, als sie mit allgemeinen sittlichen Wahrheiten zusammenhängen.

Das Beispiel Jesu, dessen Nachahmung uns von ihm selbst und seinen Aposteln empfohlen wird (Joh. XIII, 15. 1. Petr. II, 21 f.), bezieht sich zwar zunächst nur auf seine Wahrhaftigkeit, Anspruchlosigkeit und Demuth (Matth. XI, 29), ist aber mit Recht in der Folge auf die sittliche Reinheit seines ganzen Lebens ausgedehnt worden. Er wurde menschlich versucht und geprüft (Hebr. II, 10. 15.), mußte Gehorsam lernen (Hebr. V, 8.), stufenweise zunehmen und gebildet werden (Luk. II, 15. Hebr. VII, 18.), den heiligen Willen Gottes beobachten und vollbringen (Joh. V, 19.) und sich allmählig zu jener sittlichen Einheit mit ihm erheben, welche die gemeinschaftliche Bestimmung aller seiner Verehrer ist (Joh. X, 30.; XVII, 23.). Nach seiner Erhebung in den Himmel erhielt diese geschichtliche Ansicht theils durch seine Vergleichung mit dem unvollkommenen Hohenpriesterthume der Juden (Hebr. VII, 26 f.), theils durch seine Stellung als zu Gott erhöhter Mittler eine die unvermeidlichen Schranken des Menschenlebens durchbrechende ideale Richtung (Apg. II, 33. Ephes. I, 21.; IV, 15.). Schon bei Justin, dem Märtyrer (*quaest.* ad Orthodoxos CXLI, einer unächten Schrift) und noch bestimmter von dem fünften Jahrhunderte an findet sich bei mehrern dogmatischen Schriftstellern die Behauptung: Christus sei nicht nur von aller wirklichen, sondern auch von der angebornen Sünde gänzlich frei gewesen. Nach Anselmus konnte er gar nicht sündigen (*peccare non poterat*, quia omne bonum non necessitate, sed libertate habet. *Cur Deus homo?* c. X.): doch widerspricht ihm Duns Scotus, weil er meinte, wer da sterben könne, der müsse auch sündigen können. In un=

seren symbolischen Büchern findet sich zwar die Lehre, daß der höchste Pontificat Christi nur durch die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit seiner göttlichen Person habe wirklich werden können (form. Concord. art. VIII, affirm. IX.); es wird jedoch nirgends hinzugesetzt, daß der menschlichen Natur Jesu die volle Heiligkeit der göttlichen mitgetheilt worden sei, weil dadurch jeder verdienstliche Gehorsam jener hätte gänzlich aufgehoben werden müssen. Darum fühlte sich selbst der hyperorthodoxe Calov (syst. t. VII, 472) gedrungen, die Versuchung Jesu in der Wüste als eine *diffidentia* gratiae, *praefidentia* custodiae et *confidentia* vanae gloriae darzustellen, weil er ohne die Empfänglichkeit für alle diese Unvollkommenheiten der Menschen überhaupt und namenlich der Prediger der göttlichen Wortes kein Beispiel des Sieges über satanische Anfechtungen hätte werden können. Vor ihm war aus der Schule der Remonstranten (*Episcopii* opp. Amstelod. 1601. Exam. sent. *Cameronis* c. VII.) der Satz hervorgegangen, Gott allein sei seiner Natur nach, Christus aber nur durch Selbstbeherrschung (Joh. XII, 27.) und Gehorsam (Philipp. II, 8.) heilig; ihnen stimmten selbst viele Mystiker, namentlich Poiret, bei und die neuere Theologie fand es schriftmäßig und nothwendig, dieser Ansicht beizutreten (Bretschneiders Handbuch der Dogmatik, dritte Ausg., Leipzig 1828. B. II. S. 160 f.). Da nahm Schleiermacher (christl. Glaube, zweite Ausgabe, B. II. S. 31 f.), obschon unter wesentlichen Modificationen, das alte Dogma in seinen Schutz und Ullmann (Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Hamburg 1836) erklärte sich in demselben Sinne, welchem jedoch Fritzsche in zwei akademischen Programmen bedeutende exegetische Bedenklichkeiten entgegenstellte. Wir gehen, soweit es die Verwandtschaft dieses Abschnittes mit der Moral fodert, auf die Quelle dieser Behauptungen in Schleiermachers Glaubenslehre zurück. Er nimmt zwar eine Vereinigung der menschlichen und göltlichen Natur in Jesu zu einer Person nach den bekannten symbolischen Formeln an, setzt aber ausdrücklich

hinzu, daß das lediglich aus Bequemlichkeit geschehe (S. 51), da er über die göttliche Natur Jesu anders denke, in diesem ganzen Artikel von der Dreieinigkeit absehe und auf der Persönlichkeit der menschlichen Natur bestehen müsse (S. 69.). Dieser umgekehrte Apollinarism liegt gänzlich außer dem Bereiche der gegenwärtigen Untersuchung, und kann hier nur zum Beweise dienen, daß nicht von einer dogmatischen Restauration, sondern von einer durchaus neuen Christologie die Rede ist. In Beziehung auf die Sache selbst erinnert der Verfasser nun Folgendes.

„Sollte die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens in dem Erlöser von ihm ausgehen, so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich seyn, damit das Urbildliche in ihm geschichtlich und das Geschichtliche wieder urbildlich werde (S. 31.). Er mußte in allen Momenten seiner Entwickelungsperiode frei seyn von Allem, wodurch das Entstehen der Sünde in dem einzelnen Menschen bedingt ist (S. 40.). Sonach ist der Erlöser allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, welche ein eigentliches Seyn Gottes in ihm war (S. 43.). Er ist von ihnen aber auch unterschieden durch seine wesentliche Unsündlichkeit — denn wo die innere Möglichkeit, zu sündigen, gesetzt ist, ist auch ein unendlich kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgesetzt (S. 86.) — Er unterscheidet sich endlich von allen Menschen durch seine schlechthinnige Vollkommenheit, die in voller Gesundheit, oder gleichmäßiger Tüchtigkeit der Organisation (S. 91.) natürlicher Unsterblichkeit nach seiner Auferstehung, weil Tod der Sünden Sold ist (S. 89 f.), und einer sehr häufig geistigen Treflichkeit zur Zeit seines männlichen Alters bestand, obschon keine Nachrichten zu Hülfe kommen, diesen Satz in einen historischen zu verwandeln (S. 91.). Hierauf ist nun zu erwiedern: „es wird zunächst in der Schrift urbildlich, oder absolut, im Gegensatze der

Vermittelung Mose's (Apg. VII, 35. Gal. III, 20.) und Christi Gott allein der Erlöser der Menschen genannt (Ps. XIX, 15. Jes. XLIV, 22.). Das Wort ἀρχέτυπος kommt nirgends im N. T. von Christo vor; er heißt vielmehr das Bild (εἴκων, Kol. I, 16.), der Abglanz Gottes (ἀπαύγασμα), die Nachbildung seines Wesens (χαράκτηρ, Hebr. I, 2.); er ahmt überall dem Vater nach und bestrebt sich seinen Willen zu vollbringen (Joh. V, 19. 30).). Eine Urbildlichkeit der menschlichen Natur Jesu ist demnach eine bloße Voraussetzung, deren Wirklichkeit sich weder auf dem Wege der Schrift, noch der Speculation erweisen läßt. Ein Gottmensch im vollen Sinne des Wortes würde hier kürzer und sicherer zum Ziele führen, als ein urbildlicher Mensch, der zwar physiologisch als αὐτόχθων, aber nicht als αὐτάγαθος zulässig erscheint. Von einer Entwickelungsperiode des Urbildes kam ferner nur in einem Systeme die Rede seyn, welches Gott selbst der Evolution unterwirft; denn Ideale kommen, der Regel nach, geschichtlich gar nicht zur Erscheinung, weil die Schranken der concreten Wirklichkeit überall kein Noumen zur Anschauung hervortreten lassen. Auch spricht das N. T., der menschlichen Natur nach, immer nur von einem perfectiblen Christus (Hebr. II, 10. VII, 28.), der mit einem urbildlichen im Widerspruche steht. — Was der nun von uns abgerufene Verfasser von der Kräftigkeit und Beharrlichkeit des Gottesbewußtseyns in Christo sagt, muß dankbar anerkannt werden, da er uns gerade durch diese geistige Erhebung ein eben so ehrwürdiges, als für alle Zeiten bleibendes, Vorbild ist. Nur darf man hieraus noch keinesweges ein eigentliches Seyn Gottes ableiten, weil auch das lebendigste Bewußtseyn der göttlichen Idee immer nur ein Gedanke ist, und die Approximation der göttlichen Substanz, die man sonst bei den Wiedergebornen annahm, zu einer Deification des Menschen, und in jedem Falle zu einer gänzlichen Absorption seiner Freiheit und Persönlichkeit führen würde. Wir kommen zu der „wesentlichen Unsündlichkeit Christi ἀναμαρτησία nach

Clemens von Alexandrien, impeccantia nach Hieronymus, impercabilitas der Scholastiker), durch die er sich nach unserm Verfasser von allen Menschen unterscheidet. Dieses Wort wird aber in einem dreifachen Sinne genommen. Es bezeichnet im höchsten Sinne eine wesentliche Thätigkeit des Willens, welche jede individuelle, oder sinnliche Versuchung ausschließt. Das kann nach der Schrift (Psalm LI, 6. Jakob. I, 17. Hebr. VI, 18) nur von Gott gesagt werden (*τὸ ἀναμάρτητον μόνον ἐστι θεοῦ. Isidor. Pelus.* ep. 495.), wie denn Christus selbst von ihm behauptet, wesentlich gut sei er allein (Matth. XIX, 17. Luk. XVIII, 18.). Wollte man das auf den personificirten Logos übertragen (Sirach XXIV, 31.); so würde uns die menschliche Persönlichkeit Christi im Wege stehen, von welcher in der Glaubenslehre unseres Schriftstellers ausschließend die Rede ist.

Im höheren Sinne des Wortes wird daher in der Schule der Theologie mit dem Begriffe der Sündlosigkeit das gedoppelte Merkmal der Freiheit von der wirklichen und angeerbten Sünde, verbunden und zwar aus dem unserem Verfasser eigenthümlichen Grunde, weil „mit der Möglichkeit zu sündigen, auch ein unendlich Kleines der Wirklichkeit gesagt sei". Das Unstatthafte dieses Beweises leuchtet nun zwar schon von selbst ein; denn durch die Möglichkeit der Sünde wurde bei Jesu zwar die Möglichkeit, sein Beispiel nachzuahmen und die Verdienstlichkeit seines Gehorsams, aber auf keine Weise die Wirklichkeit einer kleinen Sünde (peccadille) gesetzt, weil sonst auch folgen würde, daß die Möglichkeit, Gutes zu thun, dem Menschen schon zur kleinsten Tugend müßte angerechnet werden. Es ist aber diese Ansicht auch überall nicht mit der heiligen Schrift zu vereinigen. Empfangen ist zwar Christus von dem heiligen Geiste (Matth. I, 20.); von einer wunderbaren Entwickelung des Embryo im Mutterleibe aber melden die Evangelisten nichts, und so blieb immer noch derselbe Einfluß des mütterlichen Körpers auf seine Bildung übrig, wie bei anderen Menschen, wenn man nicht auch eine unbefleckte

Empfängniß der Maria voraussetzen will, die selbst in der katholischen Kirche großen Widerspruch findet. In seinen Kinderjahren war er uns gleich (Hebr. II, 17.), und da in der Folge nicht einmal seine Brüder an ihn glaubten (Johann. VII, 5.), so können sie moralische Vorzüge, die sein Alter überschritten, an ihm nicht wahrgenommen haben. Nach seiner Taufe wird er von demselben Geiste, der in Taubengestalt vom Himmel auf ihn herabgekommen war, in die Wüste der Versuchung (Matth. IV, 1. ff.) geführt; selbst die Vertheidiger seiner Unsündlichkeit im potenzirten Sinne des Wortes müssen einräumen, daß ihn hier „eine Gedankenversuchung", ein Gedankenwechsel des wahren nnd falschen Messias bedrängt und in Anspruch genommen habe (Ullmanns Sündlosigkeit Jesu, S. 111.); es handele sich um die drei wichtigen Fragen: woher er von nun an, nachdem er seinen früheren Beruf aufgegeben, seinen Lebensunterhalt nehmen, wie er sich durch eine kühne Unternehmung den Beifall des Volkes verschaffen, und auf welche Belohnung er in seinem Messiasreiche zu rechnen habe? Das sind sämtlich wechselnde Gemüthsbewegungen und Gedanken (Joh. XII, 27. Matth. XXVI, 38.), welche wiederkehrten (Luk. IV, 13.) und im N. T. als satanisch betrachtet werden (Matth. XVI, 23. Joh. XIII, 27.). Ist nun durch die Unvollkommenheit des Wissens (Mark. XIII, 32.) die Möglichkeit des Irrthums bedingt, so hängt von dieser wieder die Möglichkeit zu sündigen ab, und die Versuchungsgeschichte Jesu würde ohne sie von den Evangelisten gar nicht haben gedacht, geschweige denn in ihre Lebensbeschreibungen von ihm aufgenommen werden können. Es bleibt demnach für den wahren Begrif der Sündlosigkeit Jesu nur noch der grammatische und eigentliche Sprachgebrauch des N. T. übrig, wo *ἀναμάρτητος* (Joh. VIII, 7.) mit *ἄμεμπτος* (Luk. I, 6.), *ὅσιος, ἄκακος, δίκαιος, ἄσπιλος, ἀμίαντος*, Hebr. VII, 26.) gleichbedeutend ist und eine von wirklichen Sünden des Wortes (Joh. VIII, 46.). und der Ungerechtigkeit freie Beschaffenheit des Gemüthes (innocuus, intemeratus) bezeichnet, wie ihn Johannes (1. Br.

III, 9.) dem aus Gott gebornen Menschen zuschreibt. Zu der „schlechthinnigen Vollkommenheit Jesu" rechnet der vollendete Schleiermacher zunächst „eine Gesundheit, welche gleich weit entfernt war von einseitiger Stärke, oder Meisterschaft leiblicher Functionen und von krankhafter Schwächlichkeit (S. 91.)". Mit einzelnen Andeutungen des N. T. (Mark. III, 21. Luk. XXII, 44. Hebr. IV, 15.) kann diese an sich schon unbegründete Voraussetzung kaum bestehen. Der Verf. leitet ferner aus einer absoluten Vollkommenheit eine „natürliche Unsterblichkeit," wenigstens eine solche ab, „die ihm erst mit der Auferstehung geschenkt wurde (S. 90.)." Allein wenn Christus vor seinem Leiden sterblich war, wie wir, weil er wirklich starb und wir mit ihm zu gleichem Tode gepflanzt sind (Röm. VI, 5—9. 1. Petr. III, 18.); so kann auch die ihm später verliehene Unsterblichkeit kein Unterscheidungsmerkmal von anderen Menschen seyn, weil ihnen nach dem Tode allen derselbige Vorzug verheißen ist (Matth. XXII, 30. Luc. XX, 38.). Die endlich an Jesu „zur Zeit seines männlichen Alters aufgestellte geistige Treflichkeit (S. 91.)" — ein Wort, das wir in sittlicher Rücksicht fast zu ermäßigt finden — ist theils an sich nicht hinreichend, eine schlechthinnige Vollkommenheit zu begründen, theils darum ohne Beweiskraft, weil unmittelbar darauf hinzugesetzt wird, „es kämen uns hier keine Nachrichten zu Hilfe, welche einen solchen Satz in einen historischen verwandeln könnten, wodurch er denn aus dem Gebiete der Lehre gestrichen würde." Der ganze dogmatische Versuch, der menschlichen Persönlichkeit Jesu Urbildlichkeit, wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinnige Vollkommenheit zuzuschreiben, scheint demnach gänzlich mißlungen zu seyn, weil ihm nicht allein die nöthigen Schriftbeweise abgehen, sondern auch bloße Analysis nicht ausreicht, die Realität eines so hohen Ideals zu bewähren. Der Weg der Synthesis aber ist hier schon durch den Begrif der Natur und Entwickelung verschlossen und müßte nothwendig in einem geschichtlichen Materialism en-

digen, in welchem zuletzt alles Ideale und Göttliche des Geistes Jesu, der im N. T. seine höhere Natur bezeichnet, allmählig untergehen würde. Wenn es daher auch schon gewiß ist, daß Christus von der geschichtlichen Seite rein, unbefleckt und von den Sündern abgesondert war (Hebr. VII, 26.) und daß er folglich als das höchste geschichtliche Vorbild religiöser Tugenden von uns betrachtet werden muß (1. Petr. II, 21.); so findet sich doch in seinem Leben auch „viel Eigenthümliches und auf andere Menschen gar nicht Anwendbares, was nicht nachgeahmt werden kann, oder darf, weil es in seinem Mittleramte, seiner Lebensart und den besonderen Gebräuchen seines Volkes lag. Zum Muster der Nachahmung bleibt also in dem Beispiele Jesu bloß dasjenige übrig, was als allgemeine moralische Wahrheit anzusehen ist, die unter allen Umständen beobachtet werden kann und soll.“ Reinhards System der christl. Moral B. II, dritte Aufl. Wittenberg 1800. §. 222. S. 338 ff.

§. 38.

Genauere Entwickelung des Grundsatzes der Wahrheit.

Da zuletzt alle Künste und Wissenschaften in dem Dienste der Tugend stehen; so kann die Verschiedenheit dieser Ansichten nur beweisen; wie schwer es sei, die weit umfassenden Bewegungen eines sittlich guten Willens auf ihren letzten und allgemeinen Grundsatz zurückzuführen. Von dieser Erwägung geleitet können wir aber nur für folgenden Kanon entscheiden: achte handelnd die Wahrheit als eine göttliche Ordnung in der Natur und Vernunft; handle immer nach einer Maxime, die einen vollkommen wahren Satz enthält; laß dich

in deinen Handlungen nie von Schein und Meinung, sondern immer nur von der Wahrheit leiten, die deinen Wirkungskreis umschließt; leite aus der Idee Gottes, als der höchsten Quelle aller Wahrheit, jede Maxime deines Handelns ab; unterwirf deinen Willen dem heiligen Worte der Wahrheit, die von Gott kommt; sei rechtschaffen in der Liebe zur Wahrheit, als dem höchsten Vorbilde deiner sittlichen Veredelung; folge der gewissenhaften Ueberzeugung von der heiligen Wahrheit deiner Pflicht (Joh. XVII, 17.). Jede Wahrheit, durch freie Thätigkeit des Willens realisirt, heißt Tugend; beide verhalten sich zu einander wie das Licht zu der Wärme; die Tugend ist daher zuletzt nur eine, wie es nur eine Vernunft und eine Wahrheit gibt.

Wenn wir alle diese Imperative noch einmal überschauen; so werden wir mit leichter Mühe wahrnehmen, daß sie nicht sowohl falsch, als vielmehr einseitig und unbefriedigend sind. Aus der rein epikureischen Schule sind nicht minder gute Menschen hervorgegangen, als aus der Stoa, und Zollikofers Schüler haben nicht Ursache, den Jüngern Kants furchtsam aus dem Wege zu gehen. Der ganze Streit über die verschiedenen Formeln des Sittengesetzes führt daher zuletzt nur auf die Frage von ihrer comparativen und absoluten Allgemeinheit und von den mannigfaltigen Ansichten des höchsten Gutes zurück und ist im populären Vortrage der Moral von keiner entscheidenden Wichtigkeit. In der strengen Wissenschaft ist es indessen keinesweges gleichgültig, ob wir uns zu diesem, oder jenem Grund-

satze bekennen; es muß vielmehr hier, damit wir auf geradem Wege zum Ziele kommen, der Horizont unserer Forschungen durch folgende Sätze begrenzt werden:

1) Jeder Mensch hat, als Zeitwesen, einen bestimmten Anfangspunkt seiner eigenen Thätigkeit. Dieser Punkt ist der Moment seines Erwachens zum Bewußseyn seiner selbst, oder zur Freiheit. Alles, was er ohne Freiheit thut, ist moralisch null und kein Gegenstand unserer Untersuchung.

2) Der Mensch, als Zeitwesen, kann in jedem Momente nur eine freie Handlung vollenden; denn wer Alles mit einemmale will, der will Nichts. Nun ist aber die Zeit nichts Anderes, als die zusammenhängende Reihe der Weltveränderungen, oder die stufenweise Entwikkelung der Naturordnung. Der Gebrauch der Freiheit kann also nur darinnen bestehen, daß der Mensch in jedem Momente ein bestimmtes Was in dieser Ordnung will, oder nicht will. Jeder Moment des freien Handelns ist folglich eine bestimmte Aufgabe für jeden einzelnen Menschen in seiner Ordnung und auf seiner Bahn, Etwas zu thun, oder nicht zu thun.

3) Der Mensch als freies Wesen steht unter der Vernunft, oder dem Vermögen der Ideen. Sein Wille soll folglich aus der Natur in steter Richtung zum Ideale aufstreben. Nun führt aber jeder Zeitmoment entweder durch Empfindungen, oder durch Gedanken einen bestimmten Antrieb zum Handeln herbei, dem der Mensch folgen, oder den er abweisen kann. Das Sittengesetz kann also nur gefunden werden durch eine Reflexion der Urtheilskraft aus der Naturordnung, in welcher er lebt, auf das Absolute, als das Ideal, dem er zustrebt, oder durch einen Kanon des Willens, der das Einzelne und Vollendete zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke verbindet. Wer einen dieser drei Sätze leugnet, oder nicht klar durchschaut, für den gibt es keine Moral, als Wissenschaft.

Nach diesen Voraussetzungen entscheiden wir für den Kanon der Wahrheit, oder der vernünftigen Realität des Denkens, welche die empirische Wahrheit, oder die Wirklichkeit des Thatbestandes der Handlung, mit der idealen, oder der Regel desselben, zu einem Ganzen verbindet. Jene bezieht sich nur auf eine richtige und lautere Erkenntniß des Gegenstandes der Handlung, welche zur Sittlichkeit unerlaßlich ist, weil die meisten Thorheiten daraus entstehen, daß die Menschen nicht wirkliche, sondern erträumte Objecte unter die Regel der Pflicht stellen, wie das in der Wollust, Feindschaft, dem Zorn, der Trunkenheit und der Begierde des Luxus täglich geschieht. Nothwendig entsteht hieraus eine falsche Schlußfolge, und aus dieser eine unsittliche That; daher der ehemalige Greifswalder Theolog Schlegel nicht ganz Unrecht hatte, wenn er das Moralprincip vertheidigte: handle so, daß du dich immer von einer lauteren und deutlichen Erkenntniß der Gegenstände deines Willens leiten lassest. Aber diese Erkenntniß, über die auch Wollaston nicht hinausging, bildet immer nur den Untersatz, welchem der Obersatz als Regel der Handlung, nothwendig vorangehen muß. Diese fließt aber nur aus der idealen Wahrheit, welcher nicht allein mit der logischen die Einheit und Allgemeinheit, sondern auch das Absolute, oder das Vorbild eines vollendeten Seyns, und durch dasselbe die vernünftige Nothwendigkeit seiner Realisirung, eigen und wesentlich ist. Auch dann, wenn der Mensch nichts von Gott wüßte, würde er doch die höchste Vernunftidee, sobald sie nur einmal klar in sein Bewußtseyn eintritt, für keine Chimäre, sondern für die Norm jedes geordneten Seyns, also auch für die Quelle seiner Pflicht halten müssen. Hat er aber auf dem Wege des Glaubens Gott, als seinen Schöpfer und Vater gefunden, so verwandelt sich die ideale Wahrheit in die religiöse, weil das vollendete Seyn Gottes nun ein wirkliches Vorbild seines Willens wird, dem er auf der ihm bereiteten Bahn der Natur nun in allen Verhältnissen des Lebens zu-

zustreben berufen ist. Die Erkenntniß der Wahrheit ist von dem höchsten Standpunkte aus Erkenntniß Gottes selbst (Ritter von der Erkenntniß Gottes in der Welt. Hamburg 1836. S. 235.), weil sie sein Wort und seine Ordnung ist und von Christus als das Vorbild seiner Nachahmung gepriesen wird (Joh. V, 19. XVII, 17. VIII, 40.). Die Vernunftmoral und die religiöse fallen also hier in einem Lichtpunkte zusammen und vereinigen sich in der Wahrheit, als einer vernünftigen und von Gott bestimmten Ordnung des Denkens und Handelns zu einem Grundsatze, dessen Anwendbarkeit überall einleuchtet. Daß nun dieses Princip das einzig sichere und treffende sei, erhellt

1) aus der Abhängigkeit des Willens von der Vernunft. Der Wille, als solcher, ist ein vollziehendes Vermögen; jede vollziehende Gewalt setzt eine gesetzgebende voraus. Nun ist aber ein Gesetz nur dann vernünftig, wenn es mit dem Grunde eines Dinges seinen Endzweck verbindet, oder die theoretische Wahrheit in die praktische verwandelt, weil sich Wahrheit und Gesetz zu einander verhalten wie die Wurzel zu der Frucht. Die Sittlichkeit kann also, ihrer Natur nach, nichts Anderes seyn, als die Realisirung einer vernünftigen Idee durch freie Thätigkeit des Willens.

2) Aus der Natur der Sünde. Das Wesen jeder Sünde besteht darinnen, daß sich der Handelnde einen Irrthum, oder eine Unwahrheit zum Vorbilde des Willens wählt. Die erste Sünde entstand aus dem Abfall von der Wahrheit zur Lüge (Joh. VIII, 44.). Noch jetzt geht jeder Sünde der Uebergang von dem Lichte der Wahrheit (1. Joh. I, 7.) zur Verblendung und zum Irrthume voran. Wenn daher die Apostel ein sündhaftes Geschlecht bekehren wollen; so fangen sie immer damit an, es aus der Finsterniß an das Licht zu führen (Apostelg. XXVI, 18.). Aufgeklärte und einsichtsvolle Menschen sind zwar nicht immer gut, weil sie ihrer Ueberzeugung oft zuwider handeln; aber dumme und unwissende Menschen, wenn sie von der natürlichen Güte des Herzens verlassen werden, sind immer boshaft, störrig und nichtswür-

dig (meine Abhandlung hierüber in dem Magazin für christl. Prediger. B. VI, St. 1. S. 1. ff.). Ist aber die Sünde unstreitig ein realisirter Irrthum; so kann auch die Tugend nichts Anderes seyn, als realisirte Wahrheit.

3) Aus der allgemeinen Anwendbarkeit dieses Grundsatzes auf das wirkliche Leben. Alle oben beurtheilte Sittenregeln führen in einzelnen Fällen mehr, oder weniger, irre, aber getrost kann man jeden Gegner unseres Princips auffordern, auch nur einen Fall anzugeben, wo ein Mensch unsittlich handeln würde, wenn seine Maxime der Wahrheit gemäß ist. Besser zu handeln, als übereinstimmend mit unserer innersten Ueberzeugung, ist schlechterdings unmöglich. Ohne objective Wahrheit aber gibt es keine volle Ueberzeugung; denn der subjective Schein der Meinung ermangelt immer der Gewißheit und Zuversicht, und kann also auch nur eine Ueberredung bewirken, die von dem vollen Maaße einer gründlichen Ueberzeugung (πληροφορία τῆς πίστεως) weit verschieden ist.

4) Aus der Verschiedenheit der Pflichten nach den persönlichen Verhältnissen der handelnden Individuen. Es ist ein bekannter Satz: wenn zwei dieselbe Handlung vollbringen, so ist sie nicht mehr dieselbe. Wer schwimmen kann, ist verpflichtet, einem in den Strom Gefallenen beizustehen; wer das nicht kann, würde thöricht handeln, wenn er die Rettung des Anderen ohne Hofnung versuchen und sich noch selbst in augenscheinliche Gefahr stürzen wollte. Hier entscheidet allein die subjective Wahrheit der Maxime, die in der Lehre von den Gewissenspflichten so oft persönlich und individuell ist.

5) Aus dem genauen Zusammenhange dieser Regel mit der Religion. Wahrheit ist nemlich, materiell gedacht, Harmonie der Erkenntniß mit der Vernunft, welche durch die Reflexion aus dem Gegebenen auf die höchste Idee entsteht. Nun ist aber die höchste Vernunftidee die Idee Gottes. Die Wahrheit ist folglich unläugbar Gottes Ordnung, so, daß der auch den heiligen

Willen Gottes erfüllt, welcher der Wahrheit gemäß handelt. Jede tiefbegründete Moral muß daher zuletzt eine religiöse seyn.

6) Das Princip der Wahrheit vereinigt das Gute und Brauchbare aus allen übrigen Sittenregeln. Es verwandelt das moralische Gefühl in deutliche Begriffe; es ist die Quelle persönlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit; es hat die größte Allgemeingültigkeit, weil jeder Vernünftige der Wahrheit huldigt; es führt uns einer unendlichen Vollendung zu, weil das Absolute der Träger aller Wahrheit ist: es zeigt uns endlich bestimmt die Ordnung an, in der wir die Güter des Lebens erwerben und mittheilen sollen. Was wir in diesem ganzen Abschnitte einzeln und zerstreut sehen, finden wir hier in seinem vollen Inbegriffe. Wer die Grenzen der Sittlichkeit enger gezogen wissen will, der vergißt, daß die Moralität so weit reicht, als das Wollen, das Wollen so weit, als das Denken, und daß es für das Denken kein sicheres Gesetz gibt, als das Vorbild eines vollendeten Seyns.

7) Die Wahrheit, nicht im gemeinen empirischen, sondern im idealen Sinne (veritas summa, optima, maxima), wird in der heiligen Schrift durchaus als die Summe aller Pflichten betrachtet (Psalm XLIII, 3. CXIX, 86. 142.). In dem vierten Buche Esra (V, 34—41.), erklärt Serubabel vor dem Darius die Wahrheit für die Königin der Welt. Jesus lehrt (Matth. VI, 22.), wenn das Auge des Geistes klar sei und die Wahrheit erkenne, so seien alle unsere Handlungen gut. An einem anderen Orte lehrt er (Joh. III, 21.), die Wahrheit thun sei das Wesen religiöser Tugend, weil sie allein den Menschen von der Herrschaft des Irrthumes und der Sünde befreie (VIII, 34.); Gott heilige uns durch die Wahrheit (XVII, 17.); er sei dazu erschienen, die Wahrheit zu bezeugen (XVIII, 37.); und sein Lieblingsapostel schreibt, darinnen bestehe seine Freude, daß seine Kinder in der Wahrheit wandeln (3. Joh. 4.). Selbst in dem ἀληθεύειν des Paulus (Ephes. IV, 15.), das er als wesentliche Be-

dingung der christlichen Vollkommenheit betrachtet, ist die Wahrhaftigkeit als Grundzug der sittlichen Liebe ausgeprägt. Alle oben verzeichnete Merkmale, Freiheit, Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit vereinigen sich in diesem Grundsatze, und keine Predigt ist erbaulich, in der die erklärte und bewiesene Wahrheit nicht angewendet und zur Quelle der Pflicht erhoben wird. Ohne den Grundsatz der Wahrheit sind alle erbauliche Predigten ein Räthsel.

8) Die größesten Weisen aller Zeiten haben sich zu diesem Princip bekannt und es gegen die Einwürfe der Dialektik und Partheisucht immer wieder siegreich vertheidigt (meine Programme: von dem Gesetze der Wahrheit als höchstem Moralprinzip. Göttingen 1803.). Wir setzen den dort gesammelten Zeugnissen nur noch folgende mit Auswahl bei. Licht und Recht (2. Mos. XXVIII, 30.), oder die Wahrhaftigkeit (ἀλήθεια) war schon bei den Israeliten das Symbol der Probität (*Diodor. Sic.* L. I. c. 48. 75.). Clemens von Alexandrien bemerkt in einer treflichen Stelle (*paedagog.* l. I. c. 13.), in welcher er das καθῆκον und προσῆκον der Stoiker mit den Geboten (ἐντολαὶ) und Ermahnungen (ὑποθῆκαι) des N. T. vergleicht, daß die Wahrheit ihr letzter Endzweck sei (τὴν ἀλήθειαν σκόπον ἔχουσι επὶ τὸ ἔσχατον ὀρεκτὸν. vergl. c. 5.), wo die Seele in Gott ihre Ruhe finde. Pindar nennt die Wahrheit eine Königin, hoher Tugend Anfang (ἀρχὸς μεγάλας ἀρετᾶς, ὤνασσ᾽ ἀλάθεια: opp. ed. *Heyne* 2. tom. III, p. 91.). Epänet erklärte die Lüge für die Ursache der Sünde (*Plutarch.* Lacon. apophth. opp. edit. Reiske t. VI, p. 824.). Die Weisheit des Aristoteles als intellectuelle Tugend (Krugs Geschich. der Philos. alter Zeit S. 262.), und die Betrachtung der Wahrheit als erster Theil der Tugend nach Seneca (in duas partes dividitur virtus, in *contemplationem veri* et actionem: ep. 94.), treffen genau damit zusammen. Cicero, der das höchste Gut als das Ziel bezeichnet, auf das sich alle sittliche Handlungen beziehen müssen (de finib. II, 2.), erläutert das durch das Beispiel

des Regulus (II, 20.), dem die Liebe zur Wahrheit, wie dem Sokrates, über Alles ging. In falscher Lehre, spricht Luther, hört auf Gewalt, Gehorsam und Liebe (Walch. Ausg. s. Werke Th. XV, S. 2294.). Das Gute und Wahre, sagt der mystische Schwedenborg, sind der Inbegrif der Schöpfung; sie finden sich in allen geschaffenen Wesen und können nur zusammen bestehen; einzeln ist nichts gut und nichts wahr, weil sich beides in allen Wesen auf das Innigste zu vereinigen strebt (Abrégé des ouvrages d'Em. *Swedenborg*. Stockholm 1788. S. 336.). Nur die wahre, aus dem Urwahren hervorgehende und zu demselben zurückführende Erkenntniß, bemerkt Reinhold, nur das vor den Augen Haben Gottes in der Wahrheit kann in dem gebrechlichen Menschen die übermenschliche Kraft ausmachen, die das Wesen der Tugend ist. Die wahre Freiheit ist, nach Schelling, im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gefühl gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist (Philos. Schriften. B. I. Landshut 1809. S. 477.). In einem Zeitalter, worin das Gute und das Wahre für zwei verschiedene, einander oft im Wege stehende Dinge gehalten werden, bemerkte Jakobi, muß Alles wider einander laufen (Minerva für das Jahr 1817. S. 276. vergl. über die göttl. Dinge. Leipzig 1811. S. 91.). Außer der äußeren Wahrheit, heißt es endlich in einer der neuesten Schriften, giebt es noch eine innerliche, und die hat der Herr gemeint, als er sich den König der Wahrheit nannte. Diese innerliche Wahrheit ist, wie mir vorkommt, der Grund alles Guten und gibt die Weisheit, die vor Gott gilt (Gedanken einer frommen Gräfin. Quedlinburg und Leipzig 1822. S. 201.). Dieses Zusammenstimmen weiser und guter Menschen aus allen Zeiten und Schulen über die erste Quelle der Sittlichkeit (vergl. die ersten Grundsätze der Ethik dargestellt von Buchner. Landshut 1808. Kleins Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen. Rudolstadt 1811.

S. 108. fl.), berechtiget uns von Neuem, unseren Grundsatz mit den Worten eines scharfsinnigen Denkers zu wiederholen: „jede Idee entspringt aus der Richtung des endlich freien Wesens zum Schöpfer. Was der Mensch, aus Sinnentäuschung und Wahn emporsteigend, höchste Wahrheit nennt, das nennt er, von seiner endlichen Sphäre des Handelns und ihrer Gebundenheit emporstrebend, die höchste Güte." (Köppens Darstellung des Wesens der Philosophie. Nürnberg 1810. S. 215.). Descôtes in s. Grundlinien zu einer wissenschaftlichen Moral für alle Menschen (Heidelberg 1810. S. 10.) hält dieses Princip für entscheidend, Baumgarten-Crusius (Lehrbuch S. 163.) für eben so vieldeutig, als die übrigen, de Wette aber (Lehrbuch (S. 39.) für eben so falsch, als das Princip des göttlichen Willens noch Crusius, oder der göttlichen Vollkommenheit nach Reinhard. Vergl. die Vorrede dieses Handbuches B. I. So viel von den Zeugnissen.

Dritter Abschnitt.

Agathologie, oder von dem höchsten Gute.

§. 39.

Einleitung.

Durch die Vollendung des Sittengesetzes entsteht ein Gut, als approximativer Theil des höchsten Gutes, welches die Alten als die Seele der ganzen Moralphilosophie betrachteten. Epikur, die cynische Schule, die Stoa und Plato kommen, bei aller Verschiedenheit ihrer Ansichten, doch darinnen überein, daß es sich hier um die Bestimmung des Men-

schen, also um die höchste Aufgabe der wahren Lebensweisheit handele. Wir können daher die Agathologie um so viel weniger mit Stillschweigen übergehen, weil sie mit der wichtigen Lehre von dem Endzwecke der Welt und dem Wesen der Religion in unzertrennlicher Verbindung steht.

Die Erörterung des Sittengesetzes führet unmittelbar zu dem Gute, welches durch die Befolgung desselben bewirkt wird. Jeder Gesetzgeber hat einen Endzweck seiner Legislation; wenn daher unsere Vernunft Gottes Bild ist; so muß sie nicht allein das höchste Gesetz, sondern auch das höchste Gut enthalten, oder den Inbegrif aller Weltzwecke, die sich Gott bei der Erziehung vernünftiger Wesen vorgesetzt hat, und die sie selbst durch freie Thätigkeit des Willens realisiren sollen. Die alten Philosophen Griechenlands und Roms nannten es *ἄριστον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, das *ἀγαθὸν ἀκρότατον*, das *τέλος τῶν πρακτῶν*, finis bonorum, summum bonum, *id, quo omnia, quae recte fiunt, referuntur, ita tamen, ut neque ipsum usquam referatur* (finis. II, 2.). Cicero erklärte diese Lehre für den Mittelpunkt der ganzen Philosophie: qui de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit; hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia (de *fin.* V, 1.). In der That ist auch in ihr die ganze Bestimmung des Menschen enthalten (Ephes. IV, 1.); sie unterrichtet uns über die Absicht unseres Seyns, Denkens und Wollens; sie hält uns ein Ziel vor, in dem sich alle unsere Bestrebungen und Wünsche vereinigen. Bei den Griechen und Römern war daher die moralische Teleologie eine der geschätztesten Wissenschaften; wir würden den Untergang der Schriften eines Zeno, Chrysipp, Kleanth, und anderer Stoiker über diesen Gegenstand, als einen großen Verlust beklagen müssen, wenn uns nicht Cicero in der angeführten Schrift von den Endzwecken ihre wichtigsten Gedanken aufbewahrt hätte. Unter den Kir-

chenvätern ist diese Lehre von Lactanz (de vita beata, und de opificio Dei.), Augustin (de civitate Dei l. XIX.), und Theodoret (de providentia serm. X.), unter den Neueren aber, als Untersuchung der menschlichen Bestimmung, von Jerusalem, Spalding, Fichte und Gruber mit Auszeichnung behandelt worden. Da indessen nichts leicht so verschieden ist, als die Art, wie die Menschen glücklich und selig seyn wollen; so lassen sich die großen Abweichungen der Philosophie in dem Laufe dieser Untersuchung wohl erklären. Schon zu Augustins Zeiten zählte man ihre Theorien von dem höchsten Gute nach Hunderten, und wenn dieses in unseren Tagen weniger der Fall ist, so muß der Grund hievon nur in der häufigen Vernachlässigung dieser Materie gesucht werden. Folgende Theorien der alten Philosophie sind die wichtigsten:

1) Epikur suchte sein höchstes Gut in der Schmerzenslosigkeit, der Ataraxie und Gemüthlichkeit. Man erkennt hier bald den philosophischen Weichling, der nur genießen, aber nicht handeln und wirken will. Sein Himmel ist ein Paradies der Dichter, aber nicht der Weisen und Edlen.

2) Antisthenes und Diogenes, beide Cyniker, stimmten für die Unabhängigkeit von öfentlichen Geschäften, für eine freie Speculation, und einen mäßigen, naturgemäßen Genuß der Sinnlichkeit. Lieber Wahnsinn, als Wollust (*μανέιην μάλλον, ἢ ἡσθέιην*, nach Diogenes von Laerte in s. Leben), sprach der erste, und der andere bat sich von dem macedonischen Alexander die einzige Gefälligkeit aus, daß er ihm aus der Sonne gehen möge. Als er einen Knaben aus der Hand vom Bache trinken sah, warf er das Trinkgefäß weg, das er noch mit sich führte, und verwandelte die Hand in einen Becher. J. J. Rousseau näherte sich in Kleidung, Stolz gegen die Großen und Liebe zur Einfalt der Sitten (tomber à quatre pattes) unter den Neueren diesem Ideale am meisten, obschon nicht ohne periodische Vorliebe für die Vergnügungen des Luxus

und geselligen Umganges. Unstreitig ist auch der Mensch nicht zum Aufenthalte in den Wäldern, sondern zum geselligen Leben und Wirken bestimmt, weil sich nur hier seine Talente entwickeln und seine edelsten Tugenden reifen können.

3) Nach den Stoikern bestand das höchste Gut in der Vernunft, Affectlosigkeit und Harmonie des Willens mit sich selbst. Erst die spätere Stoa nahm in diesen Begrif die Glückseligkeit als etwas Zufälliges auf, was Leib und Seele zusammenhalte (extremum animi et corporis, nach Cicero.). Auch Seneca in seiner kleinen Schrift vom seligen Leben setzt daher zwar den wesentlichen Charakter des höchsten Gutes in den Selbstgenuß eigener Vollkommenheit, bemerkt aber doch zu gleicher Zeit, daß der Mensch nur glücklich werden könne, wenn er den Genuß der Außenwelt durch Vernunft heilige, ein Zusatz, welcher den Begrif der älteren Stoa von dem höchsten Gute sichtbar erweitert.

4) Plato endlich kennt kein höheres Gut, als die Wahrheit; der Mensch soll sich unaufhörlich zu Ideen aufschwingen; er soll das Urbild alles Seyns in stiller Ruhe betrachten; Vernunft und Gefühl sollen in schönem Einklange wirken; selbst in dem künftigen Leben soll die Seligkeit des Weisen darinnen bestehen, daß er die Wahrheit bei den Göttern in ihrem schönsten Glanze erblicke. Es leuchtet von selbst ein, daß dieser contemplative Zustand von dem thätigen Leben abzieht und zuletzt zur idealen Schwärmerei führt. Man vergl. Buhle's Geschichte der Philosophie Th. IV, S. 25. f. Wolle's praefatio ad *Antoninum* S. 17. fl. und Clodius allgemeine Religionslehre. Leipzig 1808. S. 217. fl. Allgemeine Ansichten dieses Gegenstandes finden sich in Joh. Rud. Wyß Vorlesungen über das höchste Gut: 2. Theile. Tübingen 1811; dann in Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Zweite Ausgabe. Berlin 1834. S. 168. ff. und in s. Entwurfe eines Systems der Sittenlehre. Berlin 1835. S. 85. ff.

§. 40.

Agathologie der Bibel.

Die heilige Schrift geht von dem Satze aus, daß die ganze Schöpfung Gottes gut und untadelhaft sei. Sie unterscheidet jedoch äußere, oder sinnliche Güter, welchen sie nur einen bedingten Werth zugesteht; innere, oder Güter des Gemüthes, die in der Erkenntniß, Vollendung des sittlich Guten und seiner Belohnung bestehen; Jesum in seinem verklärten Zustande, als Ideal der sittlich veredelten und beglückten Menschheit; und Gott selbst, als den Inbegrif und Geber des höchsten Gutes, der in der Ordnung seines Reiches alle seine Geschöpfe zur höheren Vollkommenheit und Seligkeit erziehen will.

Es ist eine Grundlehre der Bibel, daß die Welt von Gott gut geschaffen, und daß Alles in ihr heilsam ist, wenn es zu den Zwecken gebraucht und benützt wird, welche Gott verordnet hat (1. Mos. I, 31. Weisheit Salom. I, 14. Sirach XXXIX, 39. f. 1. Tim. IV, 4.). Der dualistisch-rabbinische Satz, daß durch die Sünde der ersten Menschen die ganze Lichtwelt von einem bösen Princip der Finsterniß durchdrungen worden sei, ist daher als ganz unbiblisch und unvernünftig abzuweisen. Nur Paulus spricht einmal von dem traurigen Loose der sinnlichen Menschheit (Röm. VIII, 20. f.), aber mehr das Bessere hoffend, als die Gegenwart verschmähend, oder verdammend. Ohne den Uebergang von dem Niedrigen zum Höheren würde für uns kein Fortschritt zur höheren Vollkommenheit möglich seyn. Diese Stufenfolge der Güter wird uns aber in der Schrift, und namentlich im N. T. deutlich genug bezeichnet. Es unterscheidet nemlich

1) äußere Sinnen- und Lebensgüter, נכסים, עשר, *ὑπάρχοντα, βιωτικὰ* (Pred. Sal. VI, 2. Matth. XIX, 22. Luk. XII, 15. 1. Kor. VI. 3. 1. Joh. III, 17.), wozu Reichthum, Vergnügen, Ehre, Gesundheit und irdische Besitzungen gehören. Der Gebrauch derselben wird im Allgemeinen keineswegs verworfen; es heißt nur von ihnen, daß sie hinfällig und vergänglich seien (2. Petr. III, 11. 1. Joh. II, 17.), dem Willen durch ein heftiges Verlangen nach ihnen eine falsche Richtung geben (Matth. XIX, 24. Ephes. II, 3. 1. Tim. V, 6.), und den Mangel an sittlicher Güte auch durch ihre höchste Fülle nicht ersetzen können (Matth. XVI, 26.).

2) Innere persönliche Güter des Geistes und Herzens (*πνευματικὰ, τὰ ἄνω, ἀληθινὰ, ἐπουράνια.*). Hieher gehören Erkenntniß der Religionslehre, oder der himmlischen Weisheit (Math. VI, 33. Ephes. I, 3. Jakob. III, 15.), Liebe, oder Vollendung des Guten durch fromme Werke (1. Kor. XIII, 13. 1. Petr. II, 12.), und die religiöse Freude, welche eine Folge der Billigung unseres Gewissens ist (Röm. XIV, 17. Joh. I, 25.). Den Besitz dieser Güter zusammengenommen nennet das N. T. einen Schatz für den Himmel (Matth. VI, 20. Hebr. X, 1. 34.), weil er, als ein Kleinod des inneren Menschen, ihm in die Ewigkeit folgt.

3) Namentlich bezeichnen die heiligen Bücher mit dem Worte Leben ein hohes Gut des Menschen, welches das Seyn überhaupt (Jerem. V, 2.), dann das organische Leben (1. Mos. II, 2.), hierauf das irdische Lebensglück (Sprüchw. VI, 23. Ps. XXXVI, 10.), noch weiter die geistige Thätigkeit (Joh. V, 24. 1. Joh. III, 14.) und zuletzt die Unsterblichkeit der Seele mit allen Vorzügen eines besseren Zustandes in der höheren Welt andeutet (Matth. VII, 14. XVIII, 8.). Die Stellen von dem Lebensbaume (1. Mos. III, 22.), dem ewigen Leben der Entschlafenen (Dan. XII, 2.) und der Auferstehung des Lebens (2. Makk. VII, 14.) scheinen mit parsischen

Ideen vom Lebensbaume Hom verwandt zu seyn. Die Gnosis des Täufers Johannes hat den Begrif des geistigen Lichtes und Lebens in diesem Worte noch mehr hervorgehoben, wie das aus den Büchern der Zabier, und vielleicht selbst aus den Schriften des Evangelisten Johannes erhellt (Evangel. I, 4. 1. Br. V, 13. f.). Zu Jesu Zeiten verbanden die Pharisäer mit dem ewigen Leben schon den Begrif eines vollkommenen und seligen Zustandes nach dem Tode (Matth. XIX, 16.), und dieser ist auch von Jesu (1. Joh. III, 15. X, 28.) und seinen Aposteln (Apg. IV, 12. 1. Joh. I, 1. f.), obschon mit einem sichtbaren Uebergewichte der evangelischen Idealität über den jüdischen Materialism (Matth. XXII, 30. Luk. XX, 38.), in den christlichen Religionsunterricht aufgenommen worden. In jedem Falle muß er als ein prägnanter Stammbegrif seiner Agathologie betrachtet werden.

4) Jesum, nach seinem höheren Zustande, als das Ideal der in Gott veredelten und verklärten Menschheit (Joh. XVII, 22. f.). In ihm findet sich nemlich die Weisheit, als das höchste Licht des Geistes (Joh. I, 9. XIV, 6. 1. Kor. I, 30.), die sittliche Vollendung des Willens durch Thätigkeit, Gehorsam und Leiden (Röm. X, 4. Phil. II, 8. Hebr. II, 10.), und die beiden entsprechende Herrlichkeit und Verklärung (Joh. XVII, 5. Phil. II, 9. III, 21. Hebr. VII, 26.). Es ist schwer, in diesen Grundzügen die drei wesentlichen Merkmale des höchsten Gutes der ganzen Menschheit zu verkennen.

5) Das höchste Gut in Gott, der Quelle aller Vollkommenheit und Seligkeit. Von ihm heißt es bestimmt, er sei allein gut (Matth. XIX, 17.), allein wahrhaftig, heilig und selig (Joh. XVII, 3. 17. 1. Tim. I, 11. VI, 15.), alles Gute und Vollkommene komme von ihm (Jak. I, 17.), und namentlich habe er uns durch Jesum die höchsten Geistesgüter mitgetheilt (Joh. I, 17. III, 15. Ephes. I, 3.). Unstreitig gehört es aber zu den Vorzügen des Christenthumes,

daß es uns diesen Reichthum moralischer Vollkommenheiten Gottes näher geoffenbaret hat (Röm. XI, 33. 1. Kor. II, 7.).

Aus diesen Bemerkungen wird klar, daß die christliche Sittenlehre von der stoischen und epikureischen gleich entfernt ist. Von jener, weil sie die Sinnengüter nicht verachtet, sondern sie als den Uebergang zu höheren und bleibenden Gütern darstellt (Luk. XVI, 11.); von dieser, weil sie das höchste Gut nicht in äußerem Sinnenreitz, sondern in der Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste sucht (Röm. XIV, 17.). Eben so unläugbar ist es aber auch, daß die christliche Moral das sittliche Gesetz mit dem durch seine Befolgung zu bewirkenden Gute in die genaueste Verbindung setzt und den Unterschied des wahren und des Scheingutes mit großer Anschaulichkeit darstellt (Jak. I, 9. f.). Die Grundsätze einer vollständigen Agathologie sind daher im N. T. so bestimmt und deutlich vorgetragen, daß eine weitere Erwägung derselben der wissenschaftlichen Sittenlehre nicht erlassen werden kann.

§. 41.

Kantische Lehre von dem höchsten Gute.

Wie schwer es indessen sei, auf diesem Gebiete die Begriffe mit voller Klarheit und Bündigkeit zu entwickeln, lehrt noch die Theorie Kants von dem höchsten Gute, der unter den neueren Weltweisen diesen Gegenstand unstreitig mit großem Scharfsinne behandelt hat. Nach ihm soll nemlich das höchste Gut des Urwesens in Heiligkeit und Seligkeit, das höchste Gut der vernünftigen Schöpfung in der Annäherung an beide, das höchste Gut des Menschen aber in einer fortschreitenden Tugend und Glückseligkeit bestehen, und die Harmonie dieser mit jener

soll den Glauben an Unsterblichkeit und die Existenz Gottes als wesentliche Bedingung nothwendig machen. Es ist aber nicht nur dieser Beweis für Gottes Daseyn einseitig und eigennützig; sondern man vermag auch nicht abzusehen, wie die Heiligkeit Gottes, bei ihrer Abhängigkeit von der Weisheit, als absolute Eigenschaft an die Spitze der übrigen Attribute des höchsten Wesens gestellt wird; und selbst in dem menschlichen Gemüthe ist die Glückseligkeit keinesweges so scharf von der Tugend abgeschnitten, wie es der Urheber der kritischen Philosophie behauptet.

Unter den deutschen Philosophen hat Kant die Lehre von den Lebensgütern mit ausgezeichnetem Scharfsinne und einer sichtbaren Vorliebe für das stoische System erörtert. Er unterscheidet das höchste Gut in Gott, das Ideal desselben für die vernünftige Schöpfung, und für den Menschen, als einzelne Person.

1) Das Ideal des höchsten Gutes, personificirt in Gott gedacht, ist ihm eine solche Intelligenz, in welcher der moralisch-vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden ist. Gott, als das höchste Gut, ist die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt, insofern sie mit der Sittlichkeit im genauen Verhältnisse steht. Demnach besteht das höchste Gut in Gott

a) aus der Heiligkeit, oder der vollständigen und nothwendigen Uebereinstimmung seines Willens mit dem Sittengesetze. Diese Eigenschaft, als Erhabenheit über jede Einschränkung durch praktische Gebote, oder als Einheit der subjectiven Maxime mit dem objectiven Gesetze, muß als das erste Attribut des höchsten Wesens gedacht werden:

b) aus der Seligkeit, oder dem selbstgenügsamsten Wohlseyn, welches in der vollkommensten und von äußeren Gegenständen gänzlich unabhängigen Selbstzufriedenheit be-

gründet ist. Kant nennet dieses das selbstständige und ursprünglich höchste Gut (summum bonum originarium). Aus ihm fließt

2) das höchste Gut der Welt und vernünftigen Schöpfung (summum bonum deriuatum.). Gott, als ein gutes Wesen, ist seiner Natur nach mittheilend; er wollte daher seine eigene Vollkommenheit auch außer sich wirklich machen und schuf darum eine Welt, welche die Annäherung an seine heilige und selige Natur zum Endzwecke hat. Nun können aber alle vernünftige Creaturen, und namentlich die Menschheit, die nur als ein kleiner Theil der intelligenten Schöpfung zu betrachten ist, die Schranken der Endlichkeit, folglich auch der Abhängigkeit und Passivität, nie ganz abwerfen, sondern sich der reingeistigen Vollendung Gottes nur durch ein unendliches Fortschreiten aus der Zeit zur Ewigkeit annähern. Diese Annäherung in den obigen Beziehungen gedacht, heißt aber Tugend und Glückseligkeit, und beide in Harmonie bilden das höchste Gut des geistig-sinnlichen Weltalls.

3) Der Mensch, als Individuum, ist nur ein Theil des Ganzen. Seine Vernunft fordert von ihm Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, seine Sinnlichkeit aber Vergnügen und Wohlseyn, weil ihr kein irdischer Reitz Genüge leistet, sondern nur die Sehnsucht nach neuem Genusse weckt. Fortschreitende Tugend und Glückseligkeit in Harmonie sind daher das höchste Gut der Person. Verstehen wir nun unter der Glückseligkeit einen Zustand, wo es uns, als sinnlichen Wesen, nach Wunsch und Willen geht; so gehört sie zur Sinnenwelt und steht folglich nicht in der Gewalt des Menschen. Er kann, als Intelligenz und freies Wesen zwar seine Pflicht erfüllen und sich der Glückseligkeit durch sittliches Verdienst würdig machen; sein Glück hingegen selbst zu schaffen, übersteigt seine Kräfte. Soll daher für den Menschen überhaupt ein höchstes Gut möglich seyn, so muß er ein künftiges Leben und das Daseyn eines gerechten Gottes, der ihn nach seiner sittlichen Würdigkeit

belohnt, als Bedingungen der Gültigkeit des Sittengesetzes voraussetzen. Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes sind also nothwendige Postulate der praktischen Vernunft. Vergl. die Kritik der reinen Vernunft S. 595. f., der praktischen Vernunft S. 198. f.

Wenn uns diese Darstellung unwillkührlich an die Worte Pascals erinnert, daß das Herz an Gott glaubt und nicht der Verstand; so findet sie auch ihre Bestätigung in den Worten Jesu: „wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz (Matth. VI, 21.). Die Vernunft würde in dem Menschen gar nicht erwachen, wenn ihn das Herz nicht über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaustrüge und in den Stand setzte, seine Idee von Gott verständig auszubilden. Sie klärt sich aber in eben dem Verhältnisse auf, als wir das vernünftige Ziel unserer Wünsche, oder unser höchstes Gut deutlich in das Auge fassen. Dennoch vermißt man in der Kantischen Theorie von ihm

1) die nöthige Deduction der Heiligkeit Gottes aus der höheren Idee der Weisheit. Es wird vorausgesetzt, sie sei eine nothwendige Uebereinstimmung seines Willens mit dem Sittengesetze, das heißt: der Freiheit und practischen Vernunft in Gott. Zu gleicher Zeit wird angenommen, die Weisheit Gottes sei die vollkommenste Kenntniß des höchsten Gutes. Nun steht entweder die Weisheit unter der Heiligkeit; dann ist der Verstand Gottes dem Willen untergeordnet, und wir haben alle leitende Ideen für die Entwickelung der göttlichen Eigenschaften verloren. Oder die Weisheit steht, wie in dem menschlichen Gemüthe, der Heiligkeit voran: dann ist diese nicht mehr Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, sondern mit der Kenntniß des höchsten Gutes. Nun müssen wir auch die Gottheit zuerst als vernünftig, oder als ein Wesen denken, welches in dem Besitze der reellsten Ideen ist, deren Harmonie Wahrheit heißt. Die Wahrheit bezogen auf den Willen ist Weisheit, die Vollendung der höchsten Weisheit Heiligkeit, und das Bewußtseyn beider Seligkeit, oder lebendiges Be=

wußtseyn der eigenen Vollendung. Fließen aber die einzelnen Merkmale des höchsten Gutes dergestalt in Gott zusammen, so erscheint die Darstellung der Heiligkeit, als eines kategorischen Attributes, unstatthaft in der Moral, wie sie denn auch in der Glaubenslehre gefährlich werden und leicht zu einer unbedingten Erwählung führen kann.

2) Das Streben nach geistlich-sittlicher Vollendung wird unbedenklich als höchster Endzweck der vernünftigen Schöpfung in den moralischen Weltplan aufgenommen. Nur nennt man das mit Unrecht ein Streben nach Sittlichkeit, da die subjective Sittlichkeit, oder Tugend, selbst ein Streben nach Vollkommenheit ist. Es kann ferner dieses Streben nicht durch einen kategorischen Willensimperativ, sondern durch ein aus der höchsten Vernunftidee hervorgehendes Gebot der Weisheit geregelt, folglich auch nur durch vorhergehende theoretische Vernunftbildung möglich werden. Ueberdieß ist die Tugend nicht bloße Würdigkeit, sondern Fähigkeit, Empfänglichkeit, ja der geistig reelle Keim der wahren Glückseligkeit selbst, so, daß in einer moralischen Weltordnung diese zu jener nicht erst als etwas Fremdartiges hinzukommen darf, sondern daß sie vielmehr aus ihr sich gleichartig entwickelt, weil die Tugend aus der Welt der Freiheit schöpferisch in die Sinnenwelt einwirkt und dadurch zur reinen Freudenquelle wird. Der abschneidende Dualism der Kantischen Moral ist eine ihrer größten, zuletzt dennoch aus dem Mangel geistiger Penetration hervorgegangenen, Unvollkommenheiten und Gebrechen.

3) Selbst in Beziehung auf das höchste Gut des einzelnen Menschen kann nicht eingeräumt werden, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit Gegenstände aus zwei wesentlich verschiedenen Welten seien. Schon im Bewußtseyn sind sie, wie Ursache und Wirkung, wie Aussaat und Ernte verbunden. Wir können nicht an religiöser Einsicht und Bildung zunehmen, oder eine andere sittlich gute That vollenden, ohne daß unser innerer Sinn von der Selbstbilligung des Gewissens angenehm afficirt und ein Gefühl

des Werthes in uns erzeugt werde, welches die Seele der wahren Glückseligkeit ist. Die Freuden der Wahrheit, der geübten Kraft, der Mittheilung, der Freundschaft, der Berufstreue sind gerade die reinsten und edelsten, und bringen häufig, wenn nur die gute That zur vollen sittlichen Virtuosität herangereift ist, auch Gesundheit, Wohlstand und Ehre, als natürliche Früchte hervor. Der von dem Unglücke der leidenden Tugend hergeleitete Einwurf ist hier mehr blendend, als treffend. Sokrates wurde nicht unglücklich durch sein Verdienst, sondern durch die Schuld seiner Richter, die ihm den angemessenen Preis seiner Handlungen raubten. Die unreife Tugend ist sich selbst noch bitter, und kann oft erst in der Hitze der Prüfung und Anfechtung mild werden. Man kann daher immer im Allgemeinen den Satz aufstellen: wie in Gottes Welt keine Wahrheit ohne Seyn und Object ist, so ist in ihr auch keine Tugend ohne Glückseligkeit, und beide sind durch den göttlichen Willen teleologisch, wie Ursache und Wirkung verbunden. Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt. *Cicero* de offic. l. III. c. 28.

4) Hiernach ist es denn auch ein Gewinn für die Wissenschaft, wenn das Kantische Postulatargument für Gottes Daseyn und die Unsterblichkeit der Seele in einer besseren und folgerichtigeren Form aufgefaßt wird. Der Glaube an einen Gott, der uns nur Zahlung leistet, wenn die souveräne Sittlichkeit auf ihn eine bestimmte Anweisung stellt, an einen Gott, der auf unsere Freiheit, auf unseren Geist und unsere Tugend nicht einzuwirken vermag, dieser der Natur abgetrotzte Glaube kann unmöglich den Verstand befriedigen und das Herz erwärmen. Ist er doch schon ungleich fester und unerschütterlicher in dem Bewußtseyn des Menschen gegründet; die Welt außer ihm, die Idee des Absoluten, das Verlangen nach einer unendlichen Vollkommenheit und Seligkeit fordern uns dringend und unwiderstehlich auf, an einen Gott und ein künftiges Leben zu glauben. Ich bin nicht und mag nicht seyn, sagt Jakobi, wenn Er nicht ist;

mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes in und außer mir; es zwingt mich, das Unbegreifliche zu glauben in mir und außer mir, aus Liebe, durch Liebe. Vergl. Meiners Geschichte der Ethik, Th. I. S. 88. f. Hofbauers Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie, Dortmund 1799. Th. I. S. 159. f.

§. 42.

Von den Lebensgütern überhaupt.

Wenn wir nach dieser Vorbereitung den Weg eigener Forschung von Neuem beginnen; so finden wir, daß man überhaupt dasjenige gut nennet, was den Neigungen eines lebenden Wesens zusagt. Die Mannigfaltigkeit dieser Neigungen lehrt uns bald Güter der Natur, der Empfindung, des Geistes und Herzens unterscheiden. Jene beiden heißen sinnliche, diese vernünftige Güter. Für Thiere und sinnliche Wesen ist die Befriedigung der Lust, als eines natürlichen Sinnenreitzes ohne Zweifel ein Gut; vernünftige Wesen hingegen können das wahre Gut nur in der freien Realisirung der Idee finden. Es ist aber der Mensch ein vernünftig-sinnliches, oder vermischtes Wesen; er bedarf also beider Arten von Gütern. Da nun sowohl der Erwerb und Genuß, als die Mittheilung derselben nur durch freie Handlungen möglich ist, die als solche unter dem Sittengesetze stehen (§. 30.); so wird auch die Sittlichkeit derselben nun denkbar seyn, wenn er die Rangordnung der Lebensgüter kennt und

in jedem Momente des freien Handelns gerade dasjenige Gut realisirt, auf welches ihn die Pflicht in seiner persönlichen Stellung hinweiset. Er betritt dann, obschon beschränkt als Zeitwesen, dennoch den Weg zu dem unendlichen Ziele des höchsten Gutes, oder zu dem Ideale des Guten, unter welchem alle einzelne Güter, wie einzelne Wahrheiten unter der Idee des höchsten Seyns, enthalten sind.

Wollen wir den vorhin bemerkten Irrungen ausweichen; so wird es vor Allem nöthig seyn, die Begriffe genauer zu bestimmen und daher das Gut und die Güter von dem höchsten Gute in einer stufenweisen Approximation zu unterscheiden. Man kann aber im Allgemeinen sagen, gut sei das, was nach den natürlichen Anlagen eines lebenden Wesens begehrungswürdig ist. Gott thut den Menschen und den Thieren wohl, sagt der Psalmist, und in seinem Lichte sehen wir das Licht (Psalm XXXVI, 6. 10.). Diese Güter sind aber offenbar verschiedener Art, je nachdem ein lebendes Wesen nur organisch, oder zugleich vernünftig ist. Im ersten Falle sind sie Gegenstände, die einen, der Natur angemessenen, sinnlich angenehmen Reitz hervorbringen, wie z. B. gute Speisen, Getränke, Ruhe, Gesundheit, deren frohes Gefühl man dann erst schätzen lernt, wenn man es eine Zeitlang entbehren mußte. Die Alten nannten sie *συμφέροντα, χρήσιμα* (*Aristoteles* de moribus l. I. c. 3.), *utilia, commoda, bona naturalia* (*Cicero* de fin. l. IV. c. 21), und wir bezeichnen sie mit dem Namen der Annehmlichkeiten und Vergnügungen des Lebens, oder des sinnlichen Wohlseyns. Im zweiten Falle hingegen sind diese Güter Vorzüge des Geistes und Herzens, welche durch freie Thätigkeit des Gemüthes errungen werden. Hieher gehören Weisheit, Großmuth, Liebe, Willensstärke und alle Vollkommenheiten, die den in-

neren Menschen bilden und veredeln. Die Alten nannten sie *ἀγαθὰ λογικὰ* (Zeno apud *Diogen. Laert.* VII, I, 55.), *honesta* (*Cic.* l. c.), *bona moralia* und stellten sie hoch über die *προηγμένα, producta* vel. *praecipua* malis, wie Reichthum, Ehre, welche nur den *reiectaneis*, wie Armuth, Schmerzen, vorzuziehen waren (*Cicero* fin. IV, 26.); im N. T. werden sie himmlische Güter genannt (Matth. VI, 21. Ephes. I, 3. Hebr. VIII, 5.). Wären wir nun nur Thiere, oder organische Wesen, so würden wir uns auch mit den natürlichen Gütern begnügen und kein anderes Wohlseyn begehren, als Genuß und Ruhe, was denn auch häufig genug von vornehmen Weichlingen geschieht, und worauf zuletzt auch Rousseau antrug, wenn er wollte, daß unser Geschlecht den Vollkommenheitstrieb verläugnen und sich auf den Genuß der Naturfreuden einschränken soll. Aber ob uns schon die Sinnlichkeit in diesen animalischen Zustand herabzieht, der unserer natürlichen Trägheit so sehr zusagt; so hat doch der Schöpfer dafür gesorgt, daß wir aus dieser Niedrigkeit herausgedrängt und zum Erwerbe höherer Güter angetrieben werden. Armuth, Bedürfniß, Uebel, Schmerzen, Wißbegierde und Ehrgeiz, führen uns unablässig aus dem Gebiete des Organismus und der Sinnlichkeit empor in das Gebiet der Freiheit, und laden uns ein, dem inneren Menschen die Güter der Unsterblichen anzueignen. Alle Sinnengüter erfreuen nur eine Zeit lang, und die höchste organische Lust verwandelt sich zuletzt in Gleichgültigkeit und Ueberdruß. Die Güter des Gemüthes aber sind nicht nur eines beständigen Zuwachses fähig, sondern fordern uns auch durch immer neue Reitze zu ihrem Erwerbe auf. Wer daher wahrhaft tugendhaft werden will, der muß sich zuvor über die Stufenfolge der Güter (scala bonorum et finium) belehren lassen, damit er sich der Gemeinheit entschlage und zum reinen Seelenadel emporstrebe. Wir unterscheiden also

1) Güter der Natur, die wir ohne unser Zuthun erhalten und nur vernünftig gebrauchen und anwenden sollen. Hieher gehören: Gesundheit, ein frohes Temperament,

Schönheit, Körperkraft, Anlagen und Talente. Von diesen Gütern ist nur der Gebrauch verdienstlich, nicht aber der Besitz, weil er nicht in unserer Gewalt steht (Matth. VI, 27.).

2) Güter der Empfindung und des Gefühls. Man rechnet hieher Speisen, Getränke, Eigenthum, Reichthum, Vergnügungen mit allen Bequemlichkeiten des Lebens, und nennt sie Glücksgüter, oder mit dem N. T. vergängliche Güter.

3) Güter des Geistes und der Erkenntniß. Zu ihnen gehört die Ausbildung aller Anlagen und Kräfte unseres Gemüthes, jede Fertigkeit, an welcher die Seele theilnimmt, jede Gelehrsamkeit und Einsicht, welche zur Weisheit führt. Der Besitz dieser Güter ist ungleich edler, als der aller vorhergehenden, weil er nur durch Anstrengung und freie Thätigkeit gewonnen werden kann.

4) Güter des Willens und Herzens. Da nemlich unser Leben ein beständiger Wechsel der Vernunft und der sinnlichen Täuschung ist; so hat die Weisheit dann erst einen Werth, wenn sie mit kräftigem Willen festgehalten und durch beharrliches Handeln dem Gemüthe angeeignet wird. Das geschieht durch Unschuld, Mäßigkeit, Berufstreue, Edelsinn auf Religion gegründet. Der Mensch, welcher die höchste Leidenschaft noch zu brechen vermag, steht auf der höchsten Stufe des geistigen Lebens, die wir hier auf Erden erreichen können.

Wenn wir uns nun einen Zustand denken, wo alle wahre Güter in der höchsten Vollendung harmonisch verbunden sind; so kommen wir auf den Begrif des höchsten Gutes, der in einem absoluten und relativen Sinne genommen werden kann. In jenem ist das höchste Gut der Zustand eines Wesens, welches durch eine reingeistige Selbstthätigkeit Ursache seiner Vollendung und Seligkeit ist. Ein solches Wesen ist Gott, den wir uns daher auch als das personificirte höchste Gut denken. Im relativen Sinne hingegen bezeichnet das höchste Gut den Zustand eines Menschen, der unter der Beihülfe

der Natur durch Weisheit und Tugend den erreichbar höchsten Grad der Gottähnlichkeit errungen hat. Weder die Güter der Natur, noch die des Geistes und Herzens allein begründen das höchste menschliche Gut, sondern die harmonische Verbindung beider zu einem vollständigen Ganzen (mens, quae secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens *devinciat summum bonum. Seneca* de vita beata c. 8.). Da aber diese Vollständigkeit in der Erfahrung nicht vorkommen kann, weil jede endliche Wirklichkeit das Ideal beschränkt; so giebt es auch keinen ganz vollkommenen Menschen, und es muß daher das Bild unserer Vollendung als ein aus der Gottheit abgeleitetes Ideal betrachtet werden, dem wir uns als Zeitwesen nur stufenweise in das Unendliche annähern. Je geringer daher, ohne Beeinträchtigung des Organism, die Zahl unserer sinnlichen Bedürfnisse ist, und je ungehinderter der Mensch zur Realisirung des Absoluten fortschreitet, desto reiner und dauerhafter wird auch seine Glückseligkeit seyn. Man kann deßwegen die Tugend als ein beharrliches Streben betrachten, in jedem Augenblicke unseres Daseyns immer die Zahl der Uebel zu vermindern, die unsere Vollkommenheit bedrohen, und von der anderen Seite immer das Gut zu realisiren, welches einen integrirenden Theil unseres höchsten Gutes ausmachen soll. Jeder Mensch ist berufen, diese Aufgabe in einem eigenen Wirkungskreise zu lösen und sich durch die Bereitwilligkeit hiezu mit seinem Schicksale zu befreunden. Es wird ihm hülfreich die Hand reichen, wenn er das Gute will, welches in der geraden Richtung seines Lebenspfades liegt; aber auch nicht aufhören, ihm zu widerstreben und ihn zu verfolgen, wenn er die Ordnung Gottes verläßt und das Böse will. Man vergl. Crusius Moraltheologie Th. II. S. 927. f. Platners Aphorismen Th. II. §. 61. f.

§. 43.

Realität des höchsten Gutes in Gott.

Wenn sich der Mensch des freien Strebens nach dem Ziele seiner Wünsche bewußt wird; so findet er in ihm die Aufgabe eines Wesens, welches mit der höchsten Vollendung auch das höchste Gut in sich selbst hat. Die Idealität des Wahren und Guten, die immer wachsende Liebe zu ihm, die immer rege Kraft, es zu erstreben, und der abgemessene Weg, der uns zu diesem Ziele führt, sind eben so viele Beweise für die Wirklichkeit eines höchst guten Wesens, ohne dessen Daseyn und mächtiges Walten in seiner weisen Weltordnung jede Tugend ein leerer Traum und eitles Bemühen seyn würde.

Wie mit dem körperlichen Leben in dem Menschen sinnliche Triebe und Bedürfnisse erwachen, deren Befriedigung ihm von außen kommen muß; so kündigt sich auch sein geistiges Leben durch Bedürfnisse an, die er aus eigener Kraft allein nicht zu stillen vermag. Geist, Herz und Gefühl sehnen sich täglich und stündlich nach einer Nahrung, die sie sich eben so wenig, als Speise und Trank für den Körper, schaffen und bereiten könnten, wenn sie ihnen nicht in bewunderswürdiger Ordnung dargeboten und mitgetheilt würden. Wenn daher die forschende Vernunft von Allem, was außer uns ist und wird, einen festen und sicheren Grund sucht; so muß sie das auch in Rücksicht dessen, was in uns selbst ist und werden soll. Jedes geistige Streben unseres Wesens ist eine Bitte an den Unbekannten, welcher allein gut seyn muß (Mark. X, 18.), weil alles Gute und Voll-

kommene von ihm herabkommt (Jakob. I, 17.). Da wir nun auch in geistiger Rücksicht nichts haben, was wir nicht empfiengen (1. Kor. IV, 7.); so wird uns unsere sittliche Stellung und die mit ihr verbundene Aufgabe unseres Lebens nur begreiflich unter der Voraussetzung eines Wesens, welches alles Gute in der höchsten Vollendung besitzt und in sich selbst trägt. Hiezu bestimmt uns aber

1) die Idealität alles Wahren und Guten in uns, als die Quelle aller unserer theoretischen und praktischen Urtheile. Wie wir alles Erkennbare nach der Idee des Urseyns, oder des letzten Grundes aller Dinge messen; so beurtheilen und würdigen wir alle Lebensgüter nach dem Maaßstabe eines höchsten und unveränderlichen Gutes. Nun kann man aber den Werth des wirklich Guten in der Erfahrung unmöglich nach dem Gedanken eines Gutes bestimmen, welches nicht ist, weil sich entgegengesetzte Dinge, wie Seyn und Nichtseyn, nicht vergleichen, und noch weniger gegenseitig bemessen lassen. Da uns nun die Idee des Urguten so unentbehrlich für unsere praktischen Urtheile ist, als die Idee des Urwahren für unsere theoretischen; so schließen wir mit Recht, daß die Identität alles Wahren und Guten ein Werk des realsten und höchst guten Wesens sei, das nach seinem Bilde in uns (Ephes. IV, 14.), das Vorbild alles sittlichen Strebens ist (Bouterweks Apodiktik Th. II. Halle 1799. S. 330. f.). Wäre kein Gott, so hätten wir auch keine Antwort auf die Frage, was gut ist (Jakobi an Fichte S. 30.). Dafür spricht auch

2) die immer wachsende Liebe und das aus ihr entspringende Verlangen nach dem unvergänglichen Gute, in dem die Seele Ruhe findet. Alle Sinnengüter sind nicht allein flüchtig und vergänglich an sich selbst; auch der höchste Reiz ihres Genusses ist nur ein Punkt, welcher verschwindet, um der Gleichgültigkeit und dem Ueberdrusse zu weichen (Joh. XIV, 27. 1. Joh. II, 16. f.). Weisheit und sittliche Vollendung aber gewähren dem Menschen einen Werth und Freudengenuß, der mit jeder Veredelung des

Geistes zunimmt und immer seliger in die Tiefen des Bewußtseyns eindringt. Trägt aber unsere reinste und edelste Liebe das Herz über die Sinnenwelt hinaus; so muß auch dort das Ziel unserer Wünsche zu finden seyn (Psalm LXXII, 25.). Gott, der mich liebt, ist meine Liebe (1. Joh. IV, 19.); mein innigstes und edelstes Verlangen wäre Thorheit, wenn ich in ihm nicht der reinsten Freuden Quelle fände (Psalm XVI, 11.). Quaerendum est bonum animae, non cui supervolitet judicando, *sed cui haereat amando*, et quid hoc, nisi Deus? *Augustinus* de trinit l. VIII. c. 3. s. Eben so bewährt das

3) die sich, bei einem weisen Gebrauche unserer Freiheit, stets erneuernde Kraft zum Guten in unserer Natur. Jedem Sinnengenusse versagt sich bald nicht allein die Lust, sondern auch die Kraft. Das Vermögen, Gutes zu wirken, ist hingegen nicht nur unläugbar in der menschlichen Brust vorhanden; wie dualistisch man auch denken mag, so kann man es doch nicht aussprechen, wie unendlich viel Trefliches auf Erden schon durch den menschlichen Willen bewirkt worden ist. Es bleibt auch eben so entschieden, daß diese Kraft wächst, durch die Anfechtung geübt und durch das Gebet so wunderbar gestärkt wird, daß man sich diese Festigkeit in der Pflicht aus bloßer Selbsterwerbung nicht erklären kann. Da wir nun diese moralischen Kräfte weder aus der Sinnenwelt, noch aus uns selbst und aus eigener Uebung schöpfen; so müssen wir an das Daseyn eines ewigen Wesens glauben, welches die höchste sittliche Kraft in sich selbst trägt und sie seinen freien Geschöpfen mittheilt. Gott allein macht uns tüchtig (2. Kor. III, 5.), und schaffet in uns das Wollen und Vollbringen (Phil. II, 13.).

4) Auch unsere ganze Lebensbahn ist zuletzt mit unverkennbarer Weisheit auf unsere sittliche Veredelung berechnet. Während die äußere Natur zu unserem Geiste in einem Verhältnisse steht, welches freie Handlungen möglich macht (§. 28.), führt uns der ganze Lauf unserer Schicksale stufenweise durch gute und böse Tage zur größeren Besonnenheit, Freiheit, Einsicht, Selbstbeherrschung und

Veredelung, und von dem Genusse des äußeren Glückes, zum Selbstgenusse und zur Freude in unserem Innern. Es tritt kein weiser und seinem Schicksale folgsamer Mensch von dieser Erde ab, der nicht bekennen müßte, daß ihn Gott wunderbar von dem Genusse äußerer Güter zu dem Erwerbe der wahrhaftigen (Luk. XVI, 11,), und zur Erneuerung seines inneren Menschen (Ephes. III, 16.) geführt habe (m. *Summa theologiae christianae.* Ed. 4. Lips. 1830. §. 87.). Nichts ist daher gegründeter, als der apostolische Schluß: aus ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre und Preis in Ewigkeit (Röm. XI, 36.).

Diese vier praktischen Beweise für Gottes Daseyn, deren weitere Entwickelung der Glaubenslehre anheimfällt, führen uns zwar zu dem der Dogmatik (m. *summa* §. 54.), und Moral gemeinschaftlichen Grundsatze, daß Gott der alleingute und selige (ἀνταγαθὸς καὶ ἀντάρκης nach Plato im Philebus) und der Geber des höchsten Gutes sei. Aber wenn jene nun weiter zeigt, was dieser heilige und selige Gott in seiner Welt anordne und beschließe; so leitet die Sittenlehre von jenem Endpunkte ihrer Wissenschaft wieder in die Grenzen der Pflicht zurück, die dem Menschen obliegt, um des höchsten Gutes fähig und würdig zu werden. Es genügt ihr hier, den Fatalism in allen seinen Gestalten, sowohl den atheistischen, der nach Epikur die blinde Nothwendigkeit mit dem Zufalle paart, als den theistischen, der eine herzlose Nothwendigkeit über Gott erhebt und sie pantheistisch als Substanz in den Weltlauf verflicht, gänzlich abzuweisen. Diese zwar intellectuelle, aber keinesweges vernünftige Nothwendigkeit ist bekanntlich eine Dichtung der Stoiker, die selbst den Jupiter ihrem Scepter unterwarfen. Muhamed, nach der Sunna im Geiste zu Gottes Heiligthume entrückt, sah über seinem Throne sich die Uhr des Schicksals mit unwiderstehlichen Pulsen bewegen; der mathematische Gott Spinoza's ist ein Sohn dieser eisernen Nothwendigkeit, und die neueren Schicksalsdichter und Prädestinatianer haben sich in diesen Wüsteneien einer kraftlosen Speculation zu gleichem

Glaubensbekenntnisse brüderlich die Hand gereicht. Das Christenthum, welches lehrt, Gott wolle, daß allen Menschen durch die Erkenntniß der Wahrheit geholfen werde (1. Tim. II, 4.), weiß nichts von allen diesen Gaukeleien. Es trennet Gottes Nothwendigkeit nicht von seiner Freiheit (Röm. IX, 19. Tit. II, 11.), und seine Freiheit nicht von der Heiligkeit und Liebe; es führt uns überall in seine heilige Nähe (Apostelg. XVII, 27.), aber nicht als Theile seines Wesens, sondern als freie Geschöpfe, die seines Geschlechtes sind (V. 28.); es lehrt also in seiner geistigen Weltordnung nicht die Nothwendigkeit der weltlichen Substanz, sondern des Gesetzes (Jak. I, 25.), welches von uns frei erkannt, vollbracht und in die reine Quelle der Seligkeit verwandelt werden soll (V. 21. f.). Afterspeculation und Mysticism, diese Erbfeinde aller Sittlichkeit, sind demnach hier an den Grenzen der Wissenschaft ernstlich abzuwehren.

§. 44.

Zergliederung dieses Begriffes.

Das höchste Gut, welches die Vernunft in der Idee der realsten Vollendung auffaßt, theilt der Verstand wieder in einzelne Merkmale und Begriffe nach derselben Ordnung, in welcher er sich die höchste menschliche Vollkommenheit zu denken pflegt. Hiernach findet er aber in Gott zuerst die höchste Wahrheit, oder die reinste Erkenntniß des vollendetsten Seyns; Heiligkeit, oder die vollkommenste Uebereinstimmung seines Willens mit den Anordnungen seiner Weisheit, und Seligkeit, oder das lebendigste Bewußtseyn seiner Vollkommenheit. In dem weiten Reiche der Vernunft findet sich kein Gut, das nicht in einem dieser Merkmale enthalten wäre.

Was die Vernunft, als Vermögen der Totalität der Erkenntniß, in einem Cirkel umkreißt, das theilt der Verstand, von dem Bewußtseyn, als von dem Mittelpunkte ausgehend, wieder durch einzelne Radien ab, um den reichen Umfang der Idee nach einzelnen Merkmalen weiter aufzuklären. Nun ist aber das Bewußtseyn, von dem wir in der Zergliederung des höchsten Gutes ausgehen, immer ein menschliches; die praktische Vollendung des Menschen wird daher auch die Analogie seyn, nach welcher wir die höchste Vollkommenheit Gottes beurtheilen müssen. Sehen wir nun von unserer körperlichen Natur ab, die als sichtbare Beschränkung auf Gott nicht übergetragen werden darf, so bleibt nur noch der Verstand, der Wille und das Gefühl übrig, deren einzelne Vollkommenheiten als Hindeutungen auf die göttliche Vollendung betrachtet werden dürfen. Daß in dem Verstande, oder dem höheren Erkenntnißvermögen die Wurzel des höchsten Gutes zu suchen sei, sah schon Herill, der Karthager, weil er Wissenschaft und ein wissenschaftliches Leben (μετ᾽ ἐπιστήμης ζῆν), im Gegensatze des Umherschwankens in der Unwissenheit (τῇ ἀγνοίᾳ διαβάλλεσθαι), für den Endzweck des Lebens (τέλος) hielt, zu dem sich der Weise allein erheben könne, während der Thor überall nur den untergeordneten Zweck des Daseyns (ὑποτελίδα) verfolge (*Diogenes Laertius* l. VII, c. 3.). Es ist ein offenbares Mißverständniß, wenn Cicero glaubt, Herill habe dadurch die Quelle der Pflicht verschlossen (omnem consilii capiendi causam inventionemque officii sustulisse: de fin. V, 8. 23.), wie Krug in einer kleinen Schrift (Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda. Lips. 1822.) gezeigt hat; ein Mißverstand, welcher um so viel unerwarteter ist, da der Rednerphilosoph in seinem Buche von den Pflichten die Wahrheit selbst als Quelle der Tugend (m. Programm de veritate honestatis matre. Erlangae 1809.), betrachtet. Eben so ließ auch Des Cartes das höchste Gut von dem rechten Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß des Begehrungswürdigen ausgehen, hierauf

die Festigkeit des Willens in der Fassung guter Entschließungen und Vorsätze folgen, und die Genügsamkeit, die sich von äußeren und entbehrlichen Gütern abwendet, die Reihe dieser Merkmale beschließen (*Renati Descartes* epistolae. Pars prima. Amstelodami 1668. in 4. S. 7. f.). Erheben wir uns nun auf diesem uns vorgezeichneten Wege der Analogie zu der Idee der höchsten sittlichen Vollendung in Gott; so offenbaret sie sich.

1) als Wahrheit (Psalm XXV, 10.; XXXVI, 6.), oder reinste Erkenntniß des vollendeten Seyns, die als Urwahrheit in der reichsten Vollständigkeit wirklicher und vollständiger Begriffe (reiner Anschauungen) zu suchen ist. In dem göttlichen Verstande findet sich also

a) die größte Vollständigkeit alles Erkennbaren, die weder eine Verminderung, noch einen Zuwachs zuläßt. Er kennet alle Dinge von Ewigkeit (Apostelgesch. XV, 18.); das ganze Menschengeschlecht in allen seinen Entwickelungen und Formen, so wie in seiner Stellung zu den übrigen Familien der Geisterwelt, steht als vollendete Anschauung vor seinem Verstande:

b) die höchste Realität (*ἐνέργεια νοός*, nach Aristoteles). Seine Ideen sind nicht leere Vernunftbilder, oder Umrisse (*ἄκρα*), wie bei uns; frei von den täuschenden Einwirkungen der Phantasie schweben sie auch nicht zwischen dem Nichts und Etwas, zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit, in deren Grenzen sich nur der endliche und bewegliche Verstand zu üben pflegt. Nein, was Gott denkt, das will er auch; er spricht und es geschieht, er gebeut und es stehet da; der ewigen Norm seines Wesens gemäß, ruft er auch alles Erkennbare in das Seyn (Psalm XXXIII, 9.; Römer IV, 17.). Die Vernunft Gottes ist überall eine schöpferische und vorbildende (*λόγος ἀρχέτυπος*):

c) die vollkommenste Harmonie und Zweckmäßigkeit. In dem göttlichen Verstande fließt nicht nur alles Erkennbare, ohne Aufeinanderfolge, Wechsel und Dunkelheit (Jak. I, 17.), in eine concentrische Anschauung zusammen;

sondern er trägt auch alle Dinge durch sein mächtiges Wort (Hebr. I, 3.), weil er sich in ihrem Grunde zugleich ihre Zwecke, und in der stufenweisen Unterordnung derselben unter ein Ganzes den Endzweck der Welt denkt, dessen allmählige, alle Zeiten umfassende Realisirung der Gegenstand seiner weisen Vorsehung ist. Die Wahrheit verhält sich nemlich zu der Weisheit, wie der Grund zu dem Zwecke: daher schon Plato diese mit jener gleichbedeutend die Erkenntniß alles Vernünftigen und Wesentlichen (τὴν τῶν νοητῶν καὶ ὄντως ὄντων ἐπιστήμην), die Philosophie aber ein Streben nach göttlicher Weisheit nennet (ὄρεξιν τῆς θείας σοφίας: bei *Diogen.* Laert. l. III. n. 38. Longol.).

2) In dem Willen Gottes unterscheiden wir als charakteristisch für das höchste Gut die Heiligkeit, oder die vollkommenste Uebereinstimmung seines Willens mit den Endzwecken seiner Weisheit in der Geisterwelt. Der göttliche Wille ist also nicht nur ganz unabhängig von äußeren Eindrücken (Jak. I, 13.), sondern auch frei und selbstthätig auf die reinste Vollendung des Höchsten in einer sittlichen Weltordnung gerichtet (1. Petr. I, 16.). Da nun das Heilige seiner Natur nach ehrwürdig und unverletzlich ist; so wird der wohl erkannte Wille Gottes (Röm. XII, 2.), auch Quelle des Gesetzes, der Pflicht und Tugend für alle vernünftige Geschöpfe, und durch sie auch einer Verheißung des Wohlseyns, die nicht trügen kann (Hebr. VI, 18.). Wer nach dem Reiche Gottes und seinen Tugenden strebt, dem müssen die äußeren Lebensgüter in abgemessener Ordnung unfehlbar zufallen (Matth. VI, 33.).

3) Hieraus fließt von selbst die höchste Seligkeit, oder das erfreulichste Selbstbewußtseyn eigener Vollkommenheit. Sie muß nicht allein als gänzliche Unabhängigkeit von äußeren Bedürfnissen (Psalm L, 12., Apostelg. XVII, 25.) sondern auch als erfreulicher Besitz aller Güter (Psalm XVI, 11.), und daher auch als Zustand der größten Zufriedenheit (1. Tim. VI, 15.), gedacht werden. Das angenehme Gefühl, welches bei uns den sinnlichen Charakter der Freude

ausmacht, dürfen wir zwar Gott keineswegs zuschreiben, weil er weder überhaupt ein Gefühl besitzt, noch die Hindernisse und Schwierigkeiten in der Befolgung der Pflicht zu überwinden hat, die in unserem inneren Sinne die frohe Empfindung des Wohlgefallens an uns erzeugen. Man hat daher auf christlichen Lehrstühlen, wo die Eigenschaften Gottes sonst oft genug besprochen werden, die Seligkeit Gottes fast mit Stillschweigen übergangen, weil man zwar einsah, daß die Mythen griechischer und morgenländischer Dichter von den immer seligen Göttern nicht weiter zulässig seien, aber auch an den Schilderungen des seligen Lebens, wie sie aus den Predigten der Franciscaner bekannt sind, gerechten Anstoß nahm. Selbst Fichte erklärte daher, die Seligkeit Gottes sei die ewige Beförderung der Liebe, oder des Affectes für das Seyn; worinnen sie aber positiv bestehe, lasse sich nicht weiter bestimmen (Das selige Leben. Berlin 1806. S. 303.). Wer indessen Sinn für die Veredelung des Geistes und Herzens und die eigene gute That besitzt (Jak. I, 25.). und den Strom des Friedens (Jes. LXVI, 12.), und der Freude (Psalm XXXVI, 9.), kennet, mit dem Gott die Menschheit sinnlich (Apostelg. XIV, 17.) und geistig (Röm. XIV, 17.) tränkt, der wird es auch zu ahnen vermögen, wie das höchste Wesen in dem ewig reinen Bewußtseyn der höchsten Vollendung selig ist. An Dichtungen und Träumen sind wir Alle so reich; möchten wir doch auch auf die Ahnung frommer Herzen achten, die selbst dem Edelsten noch unaussprechlich ist (1. Kor. II, 9. 2. Kor. XII, 4.)!

Genau mit diesen Ansichten stimmen die Forschungen eines scharfsinnigen Denkers zusammen. „Die Idee der Wahrheit, sobald sie wirklich Idee, innerer Gedankenkreis, nicht blos gelerntes Wort ist, zeigt nur das immer vollkommnere Bewußtseyn einer unendlichen Causalität an, die allein in ihrem Wirken Wahrheit hervorbringen kann, insofern sie dieselbe hervorbringen will. Die Kraft kann nicht entstehen aus der Idee, sondern diese entsteht aus der Kraft, deren Umfang sie anzeigt. Und so bezeichnet auch die Idee der

Wahrheit nur die unendliche Causalität in Beziehung auf jedes endliche Wesen gedacht; Heiligkeit dieselbe in Beziehung auf jedes endliche Wollen; Seligkeit dieselbe in Beziehung auf jedes endliche Empfinden; es ist überall der universale Trieb in universaler Entwickelung gedacht. Wie aber Wirken, Denken und Empfinden aus einer Lebensquelle strömen und nur in Gedanken getrennt werden können; so sind auch Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit im Ursprunge eins und im Wesen und Bestehen unzertrennlich; sie sind sämmtlich in der Einheit begriffen, welche in sich die Kraft eines ewigen Seyns trägt und diese Kraft im zeitlichen Wechsel der Wirkung und der Gegenwirkung entwickelt." Kählers Supernaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höheren Einheit. Leipzig 1818, S. 33. Durch und durch befreundet mit den ausgesprochenen Grundsätzen scheint der geistvolle Verfasser der Schrift, in welcher sich folgende Stelle findet. „Die Erkenntniß der Wahrheit kann nur die Wissenschaft des Vollkommenen seyn, bei der uns keine Frage übrig bleibt; denn das Vollkommene ist in sich selbst begründet und schließt also auch den Grund seiner Vollkommenheit ein." Ritter über die Erkenntniß Gottes in der Welt, Hamburg 1836. S. 153.

§. 45.

Von dem höchsten Gute der Menschheit.

Daß die Mittheilung dieses höchsten Gutes der oberste Weltzweck sei, lehrt die Vernunft aus überzeugenden Gründen, und in Beziehung auf unser Geschlecht weiset es das Christenthum durch die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden nach. Da indessen der Mensch, als Geschöpf, nie in einen absoluten Zustand übergehen kann; so vermag er auch das Ziel

der Vollendung in keiner Periode seines Daseyns ganz zu erreichen. Es ist daher seine Bestimmung, sich der Urwahrheit durch Ausbildung seiner Vernunft, der Heiligkeit durch Reinheit und Zweckmäßigkeit seines Willens, und der Seligkeit Gottes durch einen täglichen Zuwachs reiner Lebensfreuden täglich mehr anzunähern.

Keine Wahrheit ist so unbegreiflich, als das Daseyn eines ewigen und höchst vollendeten Geistes, und dennoch keine gewisser und untrüglicher. Die Realität jeder anderen Erkenntniß hängt nur von einem, oder einigen Gründen ab; der Glaube an den lebendigen Gott aber erhält durch jeden Gegenstand der Erfahrung und in jedem Momente unseres Denkens ein neues Gewicht der Ueberzeugung. Es ist Alles dunkel ohne dieses Licht, und alle Dunkelheiten des Lebens verschwinden wieder, sobald man diese Sonne des Glaubens gefunden hat. Wir überlassen es der Dogmatik, diese Ueberzeugung zu begründen und es nachzuweisen, daß die Mittheilung des höchsten Gutes der Endzweck der Welt sei. Das Christenthum läßt hierüber keinen Zweifel übrig; denn aus Liebe zu den Menschen sandte ja Gott seinen Sohn, ein Himmelreich auf Erden zu gründen, welches sich über die Ordnung der Natur und der bürgerlichen Gesellschaft erheben und seine Mitglieder durch eine unendliche Vervollkommnung auf ein seliges Leben in der Ewigkeit vorbereiten soll (Joh. III, 16. 1. Joh. IV, 16.). Die Moral muß sich darauf beschränken, die Annäherung an dieses unendliche Ziel, als Bestimmung der Menschheit, genauer zu bezeichnen. Sie erfolgt in der Zeit, erhebt sich zur Ewigkeit, und ist doch von dieser durch die Unendlichkeit getrennt. In Millionen Jahren wird sie folglich immer von Neuem fortgesetzt werden müssen, und doch das Ziel nie erreichen, weil dieses mit jedem unserer Fortschritte zur Vollkommenheit weiter in die Ewigkeit hinaustritt. Der Stillstand eines endlichen vernünftigen We-

sens würde sein geistiger Tod, folglich auch das Grab seiner Vollkommenheit und seines Glückes seyn. Unsere Bestimmung ist also diese, unverrückt zum Höheren aufzustreben (Phil. III, 13. f.), und in diesem himmlischen Berufe, den uns die Pflicht vorhält, einen sicheren Bürgen der Unsterblichkeit zu finden. So nähert sich

1) unser Verstand der Wahrheit in dem göttlichen Verstande an. Unsere Kenntniß von ihr wird zwar nie vollständig werden, weil den Ocean alles Erkennbaren kein menschliches Wissen faßt; wir werden uns auch stets bemühen müssen, Schein, Widerspruch und Folgewidrigkeit aus unseren Einsichten zu verbannen; und am wenigsten werden wir je die Kraft des Geistes erringen, die unsere Gedanken in Seyn und Wirklichkeit verwandelt, wie der dogmatische Idealism zu träumen gewagt hat. Indessen erweitert sich doch die Summe unserer Begriffe an der Hand der Erfahrung täglich: jede Stunde führt uns auf den Wellen der Zeit auch neue Gegenstände zu, und nöthigt uns fast durch Empfindung und Anschauung, wenigstens ein flüchtiges Bild von ihnen in die Seele aufzunehmen. Es bildet sich ferner das Vernunftvermögen in uns selbst so, daß wir durch Abstraction von dem Gegebenen und Einzelnen die allgemeinen Gesetze der Natur und Geisterwelt finden und sie in immer umfassenderen Kreisen dem göttlichen Verstande nachdenken. Der Philosoph von Stagira nennt dieses die wachsende Energie der Vernunft; ein Ausdruck, der in jedem Falle treffender ist, als das Vermögen, das Universum zu construiren, welches die neuere Weltweisheit in einem kühnen Worte erfunden hat.

2) Genau damit ist die Sittlichkeit verwandt, oder die Annäherung an die Heiligkeit Gottes durch stufenweise Vollendung des Wahren mit freier Thätigkeit des Willens. Heilig, im vollen Sinne des Wortes, ist kein Geschöpf und kann keines werden; namentlich sind wir Menschen so sehr an die Sinnlichkeit geknüpft, daß mehr, als die Hälfte unseres kurzen Daseyns den Spielen der Kindheit, der Pflege

des Körpers und der Ruhe zugehören. Ein gewisser Theil unseres Lebens ist schon wohl angewendet, wenn wir nur das Unrecht vermeiden und nichts Böses thun (2. Timoth. II, 19.); und doch ist Freiheit von der Schuld erst der Uebergang zu dem Anfange der wahren Tugend. Denken wir aber auch an die wirkliche Veredelung unserer Natur; so müssen wir erst unsere Kräfte vervollkommnen, oder uns mit propädeutischen Uebungen der Tugend beschäftigen, bis wir das Innere ihres Heiligthums selbst betreten. Man denke nur an die Sorge für unsere Gesundheit, an die Ausbildung unserer Talente, an die Besiegung der Hindernisse eines festen Willens; und doch sind das Alles nur Vorbereitungen auf die höhere Sittlichkeit. Ein dummer Mensch ist nach Plato auch ein schlechter Mensch (ὁ μεν ἁπλõυς φãυλος, bei dem Diog. Laert. in s. Leben a. a. O.); ein kranker, unbeholfener, von jedem sinnlichen Eindrucke abhängiger, ein unbeständiger und wandelbarer Mensch kann zwar in lichten Augenblicken gutgesinnt seyn, aber die gute und edle That wird ihm nur schwer und selten gelingen. Sind aber auch diese Hindernisse überwunden, so denke man noch an die Kürze des menschlichen Lebens, an die engen Schranken unseres Wirkungskreises, an das geringe Maas unserer Kräfte, um es zu ahnen, daß wir, auch bei der fleißigsten Pflichterfüllung, nur einen kleinen Theil der unendlichen Tugendbahn zurücklegen können. Diese Bemerkung darf Niemanden beunruhigen, da wir nicht verbunden sind, mehr zu leisten, als wir können; sie erhebt vielmehr die Seele zu großen Hofnungen bei dem Gedanken, daß der Weg zur Heiligkeit eine Laufbahn ohne Ende ist.

3) Vollendet wird das höchste Gut für den Menschen durch eine stete Annäherung an die Seligkeit Gottes, durch die er das vollkommenste Wohlseyn seines Zustandes begründet. Wenn nemlich die Wahrheit in Tugend verwandelt und diese im Bewußtseyn auf das Gefühl bezogen wird, so entsteht die Glückseligkeit, oder der vollkommene Zustand angenehmer Empfindungen und Gefühle. Es war ein großer

Fehler der Stoiker, daß sie die Sittlichkeit (honestum) nicht nur für das höchste (extremum) erklärten, sondern es mit den äußeren Gütern auch in directen Widerspruch setzten. Das haben ihnen die Peripatetiker und namentlich Cicero (fin. IV, 14.) bitter vorgerückt. Sehr richtig heißt es da: sensus, cum accessit ad naturam, tuetur *illam* quidem, sed etiam tuetur *se*; cum autem assumta ratio est, tanto in dominatu locatur, ut omnia illa prima naturae *huius tutelae* subiiciat. Die reine Eudämonie ist folglich nicht Gegnerin der Tugend, sondern die innere Frucht des Geistes und Gefühles, die sich aus dem Keime von jener entwickelt (Röm. II, 7. Galat. VI, 7—9.). Man erinnert sich aus den Beispielen des Crösus und Polykrates, daß auf Erden nichts seltener ist, als das Beispiel einer vollendeten und dauerhaften Glückseligkeit. Wenn sie aber einem Sterblichen zu Theil wird, so muß er

a) nicht nur ein schuldloses, sondern auch ein gutes und seiner Handlungen sich erfreuendes Gewissen haben, aus welchem die Zufriedenheit, oder das angenehme Gefühl fließt, welches die Selbstbilligung unseres sittlichen Zustandes erzeugt (1. Tim. VI, 6.). Wenige Menschen kennen dieses Kleinod des Gemüthes; denn entweder quälen sie sich unter steten Agitationen des Bewußtseyns über ihre Thorheiten in den unglücklichsten Launen; oder sie leben in einem Zustande der Verblendung über sich selbst, die ihnen zwar Anmaßung, aber keine Zufriedenheit gewährt; oder ihr Gefühl ist nur reitzbar für die Erinnerung äußerer Sensationen, den Anregungen des Gewissens aber krampfhaft verschlossen. Sie verwechseln die Träume des Vergnügens mit der inneren Freude des Weisen (*ἐνδαιμονία*).

b) Wenn der Mensch glückselig werden soll, so muß ihm aber auch die Natur und Außenwelt mit angenehmen und fröhlichen Reitzen entgegenkommen; Gesundheit, Reichthum, Ehre, Vergnügen, Freunde und heitere Familienverhältnisse sind zu einem vollkommenen Freudengenusse unentbehrlich. Der Grund ist einleuchtend die-

ser: ein großer Theil unseres Wesens ist sinnlich und körperlich und kann folglich an dem sittlichen Selbstgenusse des Weisen und Tugendhaften nur einen geringen Antheil nehmen. Paulus rühmt sich eines guten Gewissens (2. Kor. I, 12.), und windet sich unter hypochondrischen Krämpfen (2. Kor. XII, 7.). Dennoch gehen die unangenehmen und schmerzlichen Sensationen des äußeren Menschen in das Bewußtseyn über und trüben, wenigstens periodisch, die klare Erinnerung des sittlichen Werthes. Soll also dem Menschen vollkommen wohl seyn, so darf ihm auch kein gerechter Wunsch seiner Sinnlichkeit versagt werden; die Außenwelt muß das durch angenehme Lebensreitze ergänzen, was der Geist allein bei seiner unvollkommenen Thätigkeit nicht bewirken kann (ἐυτυχία, oder äußeres Lebensglück.). Da wir in dem Reiche der Natur und der Sittlichkeit überall nur mit geliehenen Kräften wirken, die mit dem Wechsel der Dinge wachsen und sich vermindern; so werden wir in jeder Periode unseres Daseyns von Gott abhängig bleiben und einer steten Ergänzung unserer Glückseligkeit durch ein freundliches Geschick bedürfen.

Ein heller Verstand, ein guter Wille und ein vollkommenes Wohlseyn begründen also das höchste Gut des Menschen. Wer sich in dem Besitze der reinsten Wahrheit, der lautersten Tugend und des ungetrübtesten Freudengenusses befindet, der ist Alles geworden, was er in diesem Lande der Vergänglichkeit werden kann.

§. 46.

Wichtige Folgen dieser Lehre.

Dieser ganze Abschnitt ist so reich an den wichtigsten Resultaten, daß man sich nicht wundern darf, wenn die Alten diesem Gegenstande ihre tiefsten Betrachtungen gewidmet haben. Wir begnügen uns, folgende Lehren aus ihm abzuleiten. Einmal: Gott

erzeugt seine Seligkeit aus sich selbst und theilt sie einer zeitlichen Welt mit aus Liebe. Ferner: der Mensch kann nur glückselig werden durch Weisheit in der abgemessenen Ergreifung und Mittheilung dessen, was wahrhaft gut ist. Endlich: es giebt keine wahre Tugend, die nicht in ihrer innersten Wurzel ein göttliches Leben ist.

Wir können diese wichtige Lehre nicht beschließen, ohne an einige ihrer fruchtbarsten Folgen zu erinnern. Die erste betrift den Unterschied des höchsten Gutes in Gott und in der Creatur. Gott besitzt es vollkommen, um es gerecht und weise mitzutheilen. Woher es komme, daß er schon vermöge seiner Natur weise, heilig und selig sei, vermögen wir zwar nicht zu begreifen; doch sehen wir ein, daß es unvernünftig ist, mit unseren Forschungen über Gott hinausgehen zu wollen, gerade deßwegen, weil er das erste und höchste Wesen ist. Die kühne Frage: wenn Alles von dir ist, woher bist du denn selbst? mag zwar den forschenden Verstand beunruhigen (Kants Kritik der reinen Vernunft S. 641.); für die Vernunft hingegen hat sie keinen Sinn, gerade darum, weil der Urgrund jedes weitere Causalitätsverhältniß ausschließt. *Principii nulla est origo: nec enim esset principium, quod gigneretur aliunde* (*Ciceron.* Tuscul. quaest. I, 23.). Die regellose Phantasie kann sich mit ihrem Fluge hinauswagen in das öde Reich der Möglichkeit und des leeren Denkens; die Vernunft aber kann das nicht, weil es jenseits des Ideals aller Wirklichkeit keinen höheren Grund gibt. Wir bleiben demnach bei der Bemerkung stehen, daß bei Gott jede Abhängigkeit, jedes Streben (*studium* recti bonique, wie noch Döderlein die göttliche Heiligkeit erklärt), also auch jede Pflicht und Verbindlichkeit wegfällt. Gott ist nur gut, um gütig und lie-

bevoll zu seyn, weil Mittheilung zu der Natur eines vernünftigen Wesens gehört. Nur die Unvernunft ist eigennützig und selbstsüchtig. Anders verhält sich das mit der Creatur und namentlich mit dem Menschen; er ist bei seinem Eintritte in die Welt in sittlicher Beziehung noch gar nichts; er soll sich das Gute erst erwerben, um es mitzutheilen; er soll erst selbst weise werden, ehe er Andere lehrt; er soll erst selbst tugendhaft seyn, ehe er Andere tadelt; er soll sich erst selbst Unterhalt schaffen, ehe er Arme speisen und tränken will. Daher das große Gebot Jesu, welches er als den Inbegrif der ganzen Religion betrachtet (Matth. XXII, 37.): liebe Gott, nähere dich mit der ganzen Kraft deines Wesens dem Unendlichen an. Liebe deinen Bruder, als dich selbst; theile das Gute, das du aus Gottes Hand empfängst, auch weise und wohlwollend mit. Wer die Liebe zu Gott von der Menschenliebe trennen will, ist ein Lügner (1. Joh. IV, 20.), und weiß nicht, was er will. Wir sind, schreibt Plato an den Archytas von Tarent (*Platonis* epist. 9.), nicht blos für uns vorhanden, sondern auch für Eltern, Freunde und Vaterland; nicht für uns allein, sondern für die ganze Welt (non tibi, sed toti genitum se credere mundo: *Lucan.* Phars. II. 383.). Die wahre Menschenliebe ist also nur eine Tugend des Thätigen, Weisen und Edlen; die meisten Menschen zeigen sich darum als engherzige Egoisten, weil sie unwissend und von inneren Gütern des Geistes entblößt sind.

Eine zweite Bemerkung betrift die Weisheit in dem Erwerbe des höchsten Gutes, von welcher nicht nur die Ordnung, sondern auch das Glück unseres Lebens abhängt. Wie ein langer Weg aus vielen tausend Schritten besteht, so lößt sich auch das Streben nach dem Höchsten in viele tausend Thaten auf. Welche Richtung sollen nun unsere Handlungen im Allgemeinen nehmen, wenn wir vollkommen und glücklich werden wollen? Wir setzen voraus, daß es dem Menschen mit diesem Streben Ernst sei, und daß er sich folglich eben sowohl der Herrschaft

schaft seiner Leidenschaften, als dem Müßiggange entreiße, und vielmehr von der rühmlichsten Thätigkeit beseelt werde, die von der Tugend unzertrennlich ist. Wenn dieses aber auch geschieht, so muß er sich dennoch von folgenden Vorschriften leiten lassen:

1) Er muß sich vor der moralischen Vielgeschäftigkeit hüten, welche Alles zu gleicher Zeit will. So gibt es Menschen, die mit einem Male Dichter, Künstler, Gelehrte, Philosophen werden, ihren Geschmack bilden und abermals alle Vergnügungen des Lebens genießen wollen. Diese unbeständige und fluthende Thätigkeit verwirrt aber das Gemüth nur, ohne es an wahren Gütern zu bereichern. Wer Alles zugleich will, der will Nichts. Hippias soll sich während der olympischen Spiele gerühmt haben, daß er Alles wisse, Geometrie, Müsik, Dichtkunst und Literatur; sogar Ring, Mantel und Schuhe habe er selbst verfertigt (*Cicero* de oratore **III**, 32.). Es leuchtet indessen von selbst ein, daß eine wahre Veredelung des Gemüthes auf diesem Wege nicht zu erstreben ist.

2) Er muß sich aber auch vor der moralischen Einseitigkeit hüten, welche die Menschen so oft in das Unglück und Verderben stürzt. Nur zu häufig gehen sie entweder auf sinnlichen Genuß aus und vernachlässigen darüber ihren Geist; dann animalisirt sich ihr Zustand immer mehr; sie erschöpfen ihre beste Kraft, verwickeln sich in Streitigkeiten mit Anderen und endigen ohne Hofnung, Trost und Würde. So versank der sybaritische Ludwig XV. von Frankreich, nachdem er alles Genießbare im höchsten Uebermaße genossen hatte, in eine gänzliche Stumpfheit und Schwermuth, und eine üppige Gefährtin seines ruhmlosen Lebens gestand es offen, daß sie im vollen Besitze aller Freuden und Würden des Hofes, der schönsten Paläste und Diamanten Europa's viel unglücklicher sei, als zu der Zeit, wo sie kaum ein einfaches Gewand hatte (Mémoires de Madame ***Pompadour***. Paris **1830**. t. **II**. p. 369. s.). Oder sie bilden ihren Verstand auf Kosten des Willens und der prak-

tischen Anlagen des Gemüthes; dann werden sie oft gelehrte Handwerker, die keine Weisheit kennen, oder überspannte Speculanten, welche Alles aus sich selbst schöpfen wollen, oder literarische Müßiggänger, die zu allen Geschäften unbrauchbar sind. Oder sie bilden nur eine Kraft und ein Talent zur möglichsten Vollkommenheit aus und vernachlässigen darüber die anderen, z. B. Virtuosen, Dichter, Mnemoniker. Nun versäumen sie über dem Kunstwerth den Menschenwerth, erlauben sich mit einer falschen Genialität die größten sittlichen Unordnungen und machen ihre ganze Glückseligkeit von Bedingungen abhängig, die ein kleiner Unfall vernichten kann; kein Wunder, wenn sie den Besitz des wahren Gutes verkennen und also auch nie zur wahren Besonnenheit und Ruhe kommen.

3) Besonders wichtig ist es, sich vor dichterischen Traumbildern eines falschen, äußeren Glückes zu hüten und sie nicht mit ausschließender Sehnsucht des Seyns zu erfassen. Alle Gegenstände außer uns, Reichthum, Ehre, selbst das Glück der Freundschaft und Liebe, sind nur bedingte Lebensgüter, welche für sich allein nie den wahren Frieden der Seele (Joh. XVI, 33.) begründen können. Auf irgend ein einzelnes Gut der Erde aber, das man verlieren kann, seine ganze Seligkeit zu setzen, ist und bleibt immer eine sträfliche Eigenmacht, welche der Ordnung Gottes vorgreift, und wenn sie ihre Wünsche durch einen herben Schluß des Schicksals vernichtet sieht, in Kleinmuth, Schmerz und Verzweiflung versinkt (Sprüchw. XVI, 9. XIV, 12. Psalm CXXXIX, 24.).

4) Dagegen ist es wesentlich, die Vernunft, als die höchste Seelenkraft, zur möglichsten Klarheit und Vollendung auszubilden, da sie die einzige Quelle ist, aus welcher für den Verstand Klarheit, für den Willen Reinheit und Stärke fließt (Matth. VI. 22.). Dieses geschieht offenbar durch die Religion, oder durch fleißige Beschäftigung mit Gott und seinen Vollkommenheiten, namentlich durch das Gebet, welches unseren ganzen Menschen zu ihm erhebt

und den Verstand gegen die Täuschungen der Einbildungskraft verwahrt. Auf dem Wege der Erfahrung und des gemeinen sinnlichen Denkens bildet sich nur die Urtheilskraft, auf dem Wege der Religion aber der Geist und das ganze Gemüth, daher, nach der Geschichte, die Philosophie der edelsten Weisen immer mit religiösen Meditationen endigte. Wer diesen Stern des Glaubens vor Augen hat, der wird sich bald gewöhnen, nicht nur Alles in Gott, unter der Leitung der göttlichen Idee, zu denken, zu wollen und zu vollbringen (Joh. III, 21.), sondern auch alle Kräfte seines Gemüthes in einer lebendigen und harmonischen Thätigkeit zu erhalten; er wird an Weisheit, Tugend und Glückseligkeit (Matth. VI, 33.) in gleichem Verhältnisse zunehmen; er wird die schöne Bahn einer würdigen und heiteren Frömmigkeit wandeln, die ihn unfehlbar einer höheren Vollendung entgegenführt (Psalm XCVII, 11.).

5) Was die Erfüllung einzelner Pflichten betrift, wodurch sich der Mensch im Laufe seines Lebens eines Gutes nach dem andern bemächtigen soll, so läßt sich darüber keine allgemeine Vorschrift geben. Nur die negativen, oder Rechtspflichten sind für alle Menschen zu allen Zeiten verbindlich, während die positiven von besonderen Umständen und Verhältnissen in der Verwirklichung abhängen. Da es nun in der wirklichen Welt überall keine ganz gleichgültigen Handlungen giebt, so muß es dem Gewissen jedes Einzelnen überlassen bleiben, zu bestimmen, welche That in jedem einzelnen Momente für ihn die beste sei. So ist es in den Jahren der Jugend unerläßliche Pflicht, den Umfang seiner Talente zu erforschen und hiernach einen Beruf zu wählen; es ist unerläßliche Pflicht, sich in der Vorbereitung auf ihn einen bestimmten Plan zu entwerfen und ihn mit beharrlicher Thätigkeit auszuführen; es ist eben daher bestimmte Pflicht, nur so viel an Vergnügungen zu genießen, als zur Erholung und Stärkung, oder zur Abspannung und Erheiterung des Körpers nöthig seyn mag; es ist endlich Pflicht, bei diesen Vergnügungen die edelsten, zweckmäßigsten und der

Individualität des Handelnden angemessensten zu wählen. Die specielle Moral kommt uns zwar hier mit vielen wichtigen Vorschriften zu Hülfe; indessen werden häufig genug Fälle eintreten, wo sie uns ohne Auskunft läßt, und wo uns nur die eigene Reflexion sicher leiten kann (z. B. über den Werth des Gebetes in einem exaltirten Seelenzustande).

Zuletzt bleibt uns noch die genaue Verbindung der Tugend mit der Religion übrig. Kant trug zwar bestimmt darauf an, die Tugend von der Religion ganz unabhängig zu machen, und diese, durch eine merkwürdige Umkehrung der Begriffe, erst auf jene zu gründen. Er berief sich auf seine Erklärung der Tugend, welche nichts weiter sei, als die Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze, und Heydenreich (Briefe uber den Atheism. Leipz. 1796.) stellte sogar den paradoxen Satz auf, die reinste Tugend sei die gottlose, wenn man seine Pflicht ohne alle Beziehung auf göttliche Belohnungen und Strafen erfülle. Ein solcher Weiser sei Spinoza, sei Wolmar in Rousseau's neuer Heloise gewesen. Diese Gründe ermangeln aber alles Gewichtes. Das Sittengesetz ist nur ein abstracter Begrif, welches im wirklichen Leben überall das höchste Gut zur Basis hat: von Gott und seiner Ordnung sich lossagen wollen, ist eben so thöricht, als von unserem abhängigen Daseyn zu abstrahiren; Gottlosigkeit und Laster waren von jeher gleichbedeutende Begriffe; nicht einmal der Plan eines tugendhaften Lebens ist möglich, wenn er nicht auf den Glauben an die Vorsehung und Unsterblichkeit gegründet wird. Man verwechsele nur Gesetzmäßigkeit und bürgerliche Rechtschaffenheit nicht mit der wahren Tugend; ja, man vergesse nicht, daß bei einem wohlgesinnten Atheisten die Theorie seines Herzens häufig besser ist, als die seines Verstandes. Immer wird sich daher der alte Spruch bewähren, daß Ehrfurcht vor Gott die Bedingung der Tugend ist (Hiob XXVIII, 28.). Immer wird Plato's Ausspruch feststehen: wie es keine Weisheit gibt, ohne Liebe zu der Urwahrheit in Gott, so gibt es keine Tugend ohne Annäherung des Willens an ihn,

und genau darin besteht das Wesen der praktischen Religion (*Theaetetus*: Platon. opp. ed. Bip. vol. II. p. 122.). Man vergleiche *Antonin.* de se ipso l. X. §. 8. *Lactant.* instit. l. VI. die ganze erste Hälfte: *Necker* morale religieuse. Paris 1800, t. I. p. 36. *Union de la morale aux perfections divines.* Fichte vom seligen Leben, S. 148. f.

Vierter Abschnitt.

Von der Sittlichkeit der Handlungen und ihren Bewegungsgründen.

§. 47.

Einleitung.

Der freie Wille des Menschen ist in seiner irdischen Thätigkeit entweder auf sinnliche, oder vernünftige Güter gerichtet (§. 21. f.), je nachdem er sich als niederes, oder höheres Begehrungsvermögen wirksam beweißt. Würde dieses, nach der oben bemerkten Stufenfolge der Güter immer siegend hervortreten; so könnte auch jenes sich auf die Grenzen der Natur und Vernunft beschränken, und dadurch die sittliche Ordnung der Dinge aufrecht erhalten. Aber im Zustande der Verblendung und Leidenschaft kann der Mensch eben so wohl das Sinnengut höher stellen, als das Gut des Geistes, und dadurch die ganze Ordnung seiner Gemüthswelt umkehren. So entsteht ein doppeltes Verhältniß seines Denkens und Wol-

lens zum Sittengesetze, ein harmonisches und disharmonisches, welches Sittlichkeit, oder Unsittlichkeit genannt wird.

Kant gründet sein ganzes Moralsystem auf den Unterschied des oberen und niederen Begehrungsvermögens, als zweier ursprünglich ganz verschiedener Anlagen in der menschlichen Natur, deren Endzweck entweder die Erfüllung des Gesetzes, oder die Befriedigung der Lust sei (Kritik der praktischen Vernunft S. 16.; Vorr. S. 41. f.). Nun ist zwar diese gedoppelte Volition nicht allein im N. T. (Röm. VII, 18. f. Galat. V, 17. f.), sondern auch in dem früheren philosophischen Sprachgebrauche, ja, wie es scheint, sogar in dem Unterschiede sinnlicher und geistiger Lebensgüter gegründet, welche nur von einem, ihrer Natur angemessenen und analogen Willensvermögen begehrt und erstrebt werden können. Der gemeine Sinnenmensch könnte sich auch in der Folge weder verurtheilen, noch bessern, wenn sein edleres Selbst nicht den Sieg über das psychische davongetragen hätte. Aber nicht zu gedenken, daß das obere Begehrungsvermögen nicht allein auf die Erfüllung eines formalen Gesetzes, sondern zugleich auf ein Gut der Vernunft gerichtet ist, dessen Vorstellung von einem Gefühle reiner Lust gar nicht getrennt werden kann; so sind auch wie schon Fichte treffend errinnert (Sittenlehre S. 166.), beide Vermögen keinesweges zwei verschiedene Grundanlagen, sondern, aus dem transscendentalen Gesichtspuncte betrachtet, nur zwei verschiedene Richtungen eines und desselben Urtriebes der menschlichen Thätigkeit. Im Zustande des freien Bewußtseyns ist es ein Ich und ein Wille, die das Gute und Böse beschließen und vollenden; der Grund der Sittlichkeit dieser gedoppelten Function ist also auch nicht in zwei verschiedenen Vermögen, zu denken und zu begehren, sondern in dem Verhältnisse des Gedachten und Gewollten zur Vernunft und Wahrheit zu suchen. Wie sich in jedem Doppelschlage des Herzens nur eine Kraft bewegt, so

schwebt auch in jedem Gedanken und in jeder Begehrung eine Kraft des Geistes und Willens zwischen Schein und Wahrheit, zwischen Lust und Pflicht. Gerade die Einheit des menschlichen Bewußtseyns beweißt es klar und deutlich, daß auch das reine und eigentliche Willensvermögen nur eines ist, und daß wir da, wo dieses aufhört, mit freier Selbstthätigkeit zu wirken, obschon für unsere Hingebung verantwortlich, nur das Spiel blinder Neigungen sind. Die Moral wird daher, den Wechsel der Begehrungen in dem menschlichen Gemüthe zu leiten, vor Allem auf den wechselnden Horizont seiner Gedanken (Matth. XXVI, 41.) zurückgehen müssen.

§. 48.

Begrif der Sittlichkeit und Unsittlichkeit.

Das Verhältniß einer Handlung zum Sittengesetze im Allgemeinen heißt **Sittlichkeit** überhaupt. Im eigentlichen und besonderen Sinne aber versteht man unter **Sittlichkeit** die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Pflichtgebote, und unter **Unsittlichkeit** ihren Widerstreit mit demselben Sittengesetze. Hat der Handelnde diese Uebereinstimmung unmittelbar beabsichtiget, so heißt die Moralität eine subjective, innere, **persönliche**; hat er sie hingegen gar nicht, oder doch nur mittelbar zum Zwecke gewählt, so ist die Sittlichkeit seiner That nur eine **objective**, äußere und **legale**. Es kann also eine Handlung **subjectivgut** und dennoch **objectivböse**, und umgekehrt, sie kann **objectivgut** und dennoch **subjectivböse** seyn (Röm. XIV, 14—23. 1. Kor. VIII, 1—13.).

Jeder Mensch will von Natur das, was ihm gut ist, oder was den Bestrebungen seiner wahren Natur entspricht. Das Gute wirkt also auf seinen Willen ein und bestimmt ihn zur Begehrung dessen, was ihm der Verstand als begehrungswürdig vorstellt. Die zwischen dem Guten und Bösen schwankende Begierde hat demnach ihren Grund nicht in einem gedoppelten Begehrungsvermögen, weil diese, bei einer absoluten Scheidung sich zwar einander würden gegenüber stehen, aber nicht berühren und erreichen können, sondern in der alternirenden Bewegung des Denkens, die zu dem Wesen eines perfectiblen und endlich freien Geschöpfes gehört. Es ist ein und derselbe Wille, der sich dem dunklen Reitze der Lust und Unmäßigkeit hingibt und sich wieder an dem Lichte der Idee zu der heiligen Unendlichkeit des Schöpfers erhebt. Unser reiner Wille ist nicht ganz leer von dem Einflusse der Sinnlichkeit, und wieder unser sinnlicher Wille, als freier Entschluß, nicht ganz von aller Vernunft entblößt. Aber dieselbe Willenskraft erhält doch eine wesentlich verschiedene Richtung, je nachdem sie überwiegend von der Sinnlichkeit, oder Vernunft bestimmt wird. In dem ersten Falle nähert sich der Wille der Animalität, in dem zweiten der Gottheit; in dem ersten Falle wird er von dem Irrthum, im zweiten von der Wahrheit geleitet. Die wolfisch-kantische Eintheilung des Begehrungsvermögens in das höhere und niedere bleibt also nur eine Partition des Verstandes, die für die Bestimmung des sittlichen Unterschiedes der Handlungen nicht ohne Werth ist.

Wir verstehen aber unter Sittlichkeit (*καθῆκον*, oder *προςῆκον* nach Zeno bei *Diogenes* Laertius VII, 1. 62., weil die gute Sitte nur zu den Menschen durch Erziehung und Bildung kommt) im Allgemeinen das Verhältniß einer Handlung zum Sittengesetze. Man spricht in diesem Sinne von der Sittlichkeit des Zorns und der Sanftmuth, der Wahrhaftigkeit und Lügenhaftigkeit, der Wollust und Keuschheit. Im engeren Sinne hingegen nennen wir eine Hand-

lung sittlich, wenn sie mit dem Moralgesetze übereinstimmt, also gut ist, z. B. Fleiß in den Arbeiten des Berufes. Man unterscheidet hiebei eine objective und subjective Sittlichkeit. Objectivgut, oder sittlich heißt ein Handlung, wenn sie, ihrem äußeren Charakter nach, dem Gesetze gemäß ist, z. B. freimüthiges Bekenntniß der Wahrheit, Humanität gegen Reisende. Dennoch kann der Handelnde hiebei gar nicht die Absicht haben, dem Gesetze ein Genüge zu leisten, z. B. der Hofmann, der einmal zum blinden Beifalllächeln dressirt ist, oder der Laurer, der dem Reisenden gern seine Geheimnisse abfragen mögte. Es kann also eine Handlung objectivgut, oder legal, und dennoch subjectivböse seyn, wie das der Fall bei allen Handlungen der Heuchler ist (Matth. VI, 2.). Subjectivsittlich, oder gut heißt hingegen eine Handlung, wenn die Uebereinstimmung der That mit dem Gesetze der beabsichtigte Endzweck des Handelnden ist, z. B. wenn ich meinen Kirchenglauben vertheidige, weil ich ihn für wahr und göttlich halte. Dabei wäre es dennoch möglich, daß ich irrte und den Irrthum durch meine Beharrlichkeit zum Nachtheile fremder Religiosität fortpflanzte, z. B. wenn ich durch Uebertreibungen der Lehre von der Erbsünde, oder von der Genugthuung Andere zur Muthlosigkeit und Verzweiflung verleitete. Es kann also eine Handlung subjectivgut und dennoch objectivböse seyn, wie alle Handlungen eines irrenden Gewissens. Zur wahren Sittlichkeit gehört folglich Objectivität und Subjectivität zugleich; bei jeder guten Handlung müssen Verstand und Herz zusammenstimmen; wir müssen der objectiven Wahrheit von Herzen folgen, nicht der subjectiven, die nur Ueberredung, aber keine volle Ueberzeugung gewährt.

Im Gegentheile heißt eine Handlung unsittlich, wenn sie mit dem Moralgesetze im Widerspruche steht, z. B. die Lüge. Ist der ganze Wille eines Menschen unsittlich, so heißt er lasterhaft; steht er hingegen nur nach einzelnen Begehrungen mit dem Moralgesetze im Widerstreite, so heißt er sündlich. Man denke sich z. B. einen Menschen, dessen

Maxime es ist, den Geschlechtstrieb zu befriedigen, wo er dazu Gelegenheit findet. Diese Handlung ist geradezu unsittlich: denn die Natur hat sie an dreierlei Zwecke geknüpft, einen animalischen, Befriedigung des Instinctes, einen organischen, Mittheilung des Lebens, oder Zeugung, und einen persönlichen, Vereinigung der Herzen und Gemüther zur treuen Liebe. Kein Mensch ist im Stande, diese Einrichtung der Natur aufzuheben, oder abzuändern. Wer also den Geschlechtstrieb nur des ersten Zweckes wegen befriedigt, der befolgt eine durchaus irrige und falsche Maxime, welche die Ordnung der Natur umkehrt und der Gesellschaft eben so nachtheilig ist, wie dem Gewissen. Man unterscheidet aber auch hier wieder die objective und subjective Unsittlichkeit. Objectivunsittlich, oder böse ist eine Handlung, wenn sie mit dem Sittengesetze streitet und den Menschen von seiner Bestimmung abführt, z. B. Unmäßigkeit, Betrug. Dabei wäre es dennoch möglich, daß der Handelnde, von einem unverschuldeten Irrthume verblendet, eine gute Absicht hätte, z. B. der einfältige Blutrichter, welcher sonst Hexen und Zauberer, als vermeinte Werkzeuge des Teufels, zum Tode verurtheilte. Es kann also eine That objectivböse und dennoch subjectivgut seyn, so lang nemlich der Mensch den Irrthum seines Gewissens nicht ahnet. Subjectivböse heißt hingegen eine Handlung, wenn der Handelnde einer Maxime folgt, die er selbst für widersprechend mit dem Sittengesetze hält, z. B. bei dem Cassendiebstahl eines verpflichteten Beamten. Hiebei läßt sich denken, daß der Handelnde den Irrthum für Wahrheit, und die Wahrheit für Irrthum hielte, oder daß der Widerspruch seiner Handlung mit dem Gesetze nur scheinbar wäre, z. B. wenn der Jude sich im Stillen an dem Tische eines Christen vor gewissen Speisen entsetzt, oder wenn Bossuet, als ihm der Arzt Fleischdiät in der Fastenzeit verordnete, das für sündlich hielt, ohne die Erlaubniß des Curé von Versailles. Es kann folglich eine Handlung subjectivböse und dennoch objectivgut seyn. Bei jeder Sünde muß also eine

absichtliche Beleidigung des wahren Sittengesetzes eintreten, wenn sie, als persönliches Vergehen, der Zurechnung fähig seyn soll.

§. 49.

Von den pflichtmäßigen und erlaubten Handlungen.

Die guten Handlungen heißen auch pflichtmäßige und die bösen pflichtwidrige, weil Pflicht die innere Verbindlichkeit bezeichnet, dem Sittengesetze, als einem Führer zum Guten, in unseren Handlungen Folge zu leisten. Verwandt damit, aber keinesweges gleichbedeutend, ist die Eintheilung der Handlungen in erlaubte und unerlaubte, weil sie eigentlich nicht mehr der Pflicht, sondern dem Rechte zugehört, obschon dieses in jener gewurzelt und erst unter seiner Voraussetzung möglich ist.

Die beiden Grundbegriffe, Gesetz und Gut zusammengenommen, erzeugen den Begrif der Pflicht (ὀφείλημα Röm. IV, 4.) wo schon Luther Pflicht setzt, oder δέον (Apg. XIX, 36.). Pflicht von pflegen bezeichnet die Regel einer vernünftigen Gewohnheit: *officium* von obficio, accommodate facio, entspricht dem stoischen καθῆκον, *Cicerон.* epist. ad Attic. l. XVI. c. 16. Aus dem *debitum* der Vulgata Matth. VI, 12. ist das *devoir* der Gallier und das Sollen der neueren Moral hervorgegangen.). Zeno, der ein Buch über die Pflicht geschrieben hatte, erklärt sie für einen εὔλογος ἀπολογισμὸς, factum, cuius ratio probabilis reddi potest; ein Wahrscheinlichkeitsbegrif, der sich mit der nöthigen Gewißheit des sittlichen Sollens nicht verträgt. Wolf verstand unter der Pflicht die aus dem Gesetze fließende Verbindlichkeit, etwas zu thun, oder zu unterlassen.

Diese an sich richtige Erklärung ist jedoch nicht anwendbar auf die Sittenlehre, weil es sich in derselben nur um Gebote des Sittengesetzes handelt, welches als Gottes Wille gedacht werden muß. Moralische, oder Gewissenspflichten stehen nicht in der Willkühr der Menschen und dürfen daher mit statutarischen Verbindlichkeiten nicht verwechselt werden. In der Kantischen Schule erklärte man die Pflicht als eine sittliche Nothwendigkeit, im Gegensatze des Rechtes, welches Reinhold eine moralische Möglichkeit nannte. Diese Definition scheint indessen die Schranken einer bloßen Worterklärung nicht zu überschreiten. Tiefer ist Schleiermacher in die Natur der Pflichtenlehre eingegangen: er nennt sie „eine sittliche Organisirung des höchsten Gutes, eine Anschauung der einzelnen Oscillationen der Gesinnung in ihren äußeren Beziehungen, der einzelnen Handlungen, die schon im ursprünglichen Wollen mitgesetzt sind, weil es die ganze Idee der Sittlichkeit umfaßt (Entwurf der Sittenlehre. S. 419. fl.)." Es ist aber die Deduction des Pflichtbegriffes ganz einfach folgende. Der Wille des Menschen hängt, als vollziehendes Vermögen, von der Vernunft ab. Nun ist aber die Vernunft ein Vermögen der Einheit. Was sie in der reinen Theorie für rein und zweckmäßig anerkennt, das muß auch in der Ausführung und Wirklichkeit sich als gut und zweckmäßig bewähren. Wir können aber vernünftigerweise nichts Anderes denken, als das Wahre, und nichts Anderes wollen, als das Gute. Da nun reine Wahrheit das Vorbild des sittlich Guten, die Einheit des Verstandes aber auch Grundgesetz des Willens ist; so muß aus dieser inneren Gemeinschaft des Willens mit der Vernunft ein praktischer Imperativ hervorgehen, dessen gebieterische Nothwendigkeit Pflicht heißt. Dieselbe Nothwendigkeit, welche der Vernunft die Ueberzeugung abnöthigt, zwingt auch dem Willen freie Unterwerfung unter die Pflicht ab, so wie im Gegensatze moralische Sophisterei und Skepsis nicht minder Empörungen gegen das Gewissen sind, als die hieraus von selbst folgende Gesetzlosigkeit des Willens. Wenn mir z. B. ein Freund

eine Geldsumme anvertraut, ohne seinen Erben hievon Meldung gethan zu haben, und hierauf stirbt; so bin ich verpflichtet, den Erben das Anvertraute heraus zu zahlen, wie gern ich es auch behalten mögte, weil die Maxime, ein Depositum werde durch den Tod des Besitzers ein Eigenthum des Innhabers, grundfalsch ist. Ich muß vielmehr der Maxime folgen: das Eigenthum des rechtmäßigen Besitzers geht nach seinem Tode auf seine Erben über. Eine Handlung nun, die der Pflicht gemäß ist, nennen wir pflichtmäßig, und die entgegengesetzte pflichtwidrig. Wer aber pflichtwidrig handelt, ist ein Betrüger, weil er die Maxime des vernünftigen Handelns verfälscht; er verdreht zuerst die Heiligkeit der Wahrheit und zerreißt dann ohne Scheu das heilige Band der Pflicht. Aus dieser Entwickelung ergibt sich von selbst, daß wir uns unter der Pflicht diejenige Nothwendigkeit des Willens denken, welche aus der höchsten Idee der Vernunft fließt, wie Gott zu lieben und die Eltern zu ehren. Diese Nothwendigkeit, oder vernünftige Unmöglichkeit etwas anderes zu denken, ist keine physische, wie das Müssen der Naturwirkungen; auch keine metaphysische, wie die Nothwendigkeit, an Gott zu glauben, sondern eine moralische, oder praktische, welche den Willen unwiderruflich durch die Vollkommenheit des höchsten Gutes zum Gehorsam bestimmt. Denn wie die Gewalt der Wahrheit den Verstand zur Ueberzeugung bestimmt, so fordert sie von dem Willen durch ihre Beziehung auf ein vollkommenes Seyn Gehorsam, oder die Gewißheit der Pflicht. Zeno, seinem moralischen Grundsatze von der Homologie der Natur gemäß, bezog diese Nothwendigkeit auch auf Pflanzen und Thiere (Diogen. Laert. *Zeno* VII, I. 62.). Sie ist aber nur auf freie Wesen, also Menschen, Engel und selbst die Dämonen anwendbar, weil sie außerdem keiner Strafe fähig und für ihre Zwecke empfänglich seyn könnten. Ihre Götter haben die Stoiker der Pflicht enthoben und daher ihre Weise über sie gestellt; eine eben so stolze, als einseitige Behauptung, welche die Tugend des Geschöpfes

von der Heiligkeit des Urwesens nicht zu unterscheiden wußte. Nach den Grundsätzen des Christenthums ist zwar das höchste Wesen über jede elenktische und disciplinäre Gewalt seines heiligen Gesetzes; also auch über Gehorsam, Tugend im Kampfe und folglich auch über die Abhängigkeit von der Pflicht erhaben; aber darum darf er doch nicht als gesetzlos, oder absolutwillkührlich gedacht werden, weil sonst weder auf sein Wort und seine Verheisung, noch auf die ewige Ordnung seines Heiles und seiner Gnade gerechnet werden könnte (Röm. XI, 29. Hebr. VI, 17.). Wenn daher schon der Gerechte von dem Zwange der Pflicht entbunden ist (1. Tim. I, 9.); so muß noch vielmehr bei Gott dem weisesten und heiligsten Wesen, ein Zusammenwirken der höchsten Freiheit und Nothwendigkeit vorausgesetzt werden, die ein ewiges Gesetz seines Willens sind.

Anders verhält sich das mit dem Rechte (§. 2.), unter welchem man objectiv die Einschränkung der äußeren Freiheit auf solche Bedingungen versteht, mit welchen eine allgemeine Freiheit bestehen kann; subjectiv aber das Befugniß, Alles zu thun, was den Anderen in seiner gesetzlichen Freiheit nicht verletzt. Es unterscheidet sich von der Pflicht zunächst dadurch, daß es ein Befugniß ist, etwas zu thun, oder zu unterlassen, während die Pflicht eine gewisse Richtung, oder Abwendung des Willens ist. Dann enthält das Recht nur ein Erlaubnißgesetz, während die Pflicht gebietet, oder verbietet. Ferner beschäftigt sich das Recht nur mit der äußeren Freiheit, während die Pflicht allein die innere zum Gegenstande ihrer Leitung hat. Das höchste Rechtsgesetz endlich ist nur negativ, verletze Niemanden; das höchste Sittengesetz aber fordert Liebe und Mittheilung des Guten im Bereiche alles dessen, was lebt und webt. Das Recht steht daher als eine bloß äußere und räumliche Ordnung nur als vermittelnd zwischen dem Reiche der Natur und der Tugend; es hat eine gewisse Breite und Schwerfälligkeit, die sich nicht immer zum reinen Lichte der Idee erhebt; Beil und Ruthe, die es mit sich führt, verscheuchen sogar oft den Genius der

Sittlichkeit aus seinem Gebiete und lassen unter sich kaum eine andere Verwandtschaft, als die logische, zu. Selbst von den sogenannten Rechtspflichten muß bemerkt werden, daß sie nur äußere Verbindlichkeiten sind, die aus dem geselligen, oder Unterwerfungsvertrage fließen, sich nur als ein Dürfen, oder Nichtdürfen, aber keineswegs immer als ein vernünftiges Sollen, oder Nichtsollen des Gewissens gestalten, und daher oft mit der sittlichen Pflicht im Widerspruche stehen (1. Kor. VI, 12.). Christus selbst hat deßwegen zwischen dem Rechte und der Pflicht eine Scheidewand aufgerichtet (Matth. V. — VII.), die noch immer mächtig im Leben hervortritt, wenn man die rechtliche Gesetzgebung mit der sittlichen und den zufälligen Begrif des Verbrechens, welchen jene aufstellt, mit den wesentlichen Merkmalen einer Missethat im moralischen Sinne des Wortes vergleicht. Wenn es demnach schon gewiß ist, daß, namentlich in christlichen Staaten, das wahre Unrecht auch in der politischen Gesetzgebung zuweilen verpönt ist (Röm. XIII, 5.); so hat doch das Sittengesetz mit dem positiven Rechtsgesetze nur die logische Form, und auch diese nicht überall, gemein, und es muß demnach in der Wissenschaft genau geschieden werden, was in der Zerflossenheit des wirklichen Lebens verwischt worden ist. Man vergleiche über diese noch immer dunkle Lehre die Ansichten von Kant (in Tieftrunks Grundriß der Sittenlehre B. II. Halle 1803.); Fichte (in s. Naturrechte S. 52. ff.) und Schleiermacher (in s. Entwurfe der Sittenlehre S. 439. fl.).

§. 50.

Von der sittlichen Gleichgültigkeit der Handlungen.

Hiernach läßt sich denn auch die so oft besprochene Frage beantworten, ob es sittlich gleichgültige, das heißt, solche Handlungen gebe, welche

weder gut, noch böse seien? Man kann diese Frage bejahen, wenn man von gewissen Handlungen im Allgemeinen spricht, oder sie nach einem nur formalen Gesetze, oder endlich nach einer beschränkten Ansicht beurtheilt. Man muß sie hingegen verneinen, sobald man die Lage des Handelnden erforscht und den Zweck seiner Handlung mit dem Sittengesetze vergleicht, wozu denn freilich in einzelnen Fällen eine scharfe Urtheilskraft erfordert wird. Reines Pflichtgefühl kann nur in einer lauteren, für die höchste Idee der Vernunft empfänglichen Seele wurzeln. Der beschränkte, eigennützige, fanatische Mensch kennet nur Triebe, aber keine Pflicht (Tit. I, 15.).

Die Frage von der sittlichen Adiaphorie der Handlungen war von jeher eine der schwersten in der Moral. Die alten Stoiker waren der Meinung, daß es sittlich-indifferente Handlungen gebe, die sie Mitteldinge (μέσα) nannten, z. B. sich Reichthümer zu erwerben. Unter den Scholastikern vertheidigte sie Duns Scotus gegen den Thomas von Aquin. Zur Zeit der Reformation waren die sogenannten Adiaphora des Cultus, der Liturgie und Disciplin, z. B. Fasten, Fleischessen, ein Gegenstand ausführlicher Untersuchungen (Luthers Bedenken über die Mitteldinge, im XIX. Theile s. W. nach der Walch. Ausgabe, nach welcher gemeiniglich dem Gewissen jedes Einzelnen die Entscheidung anheimgestellt wurde. Kant (Tugendlehre S. 52 u. 103.), bleibt sich in seiner Beurtheilung dieses Gegenstandes nicht gleich; doch scheint er die Adiaphora zu begünstigen, indem er lehrt, „man müsse nicht phantastisch tugendhaft seyn und sich die Bahn des Lebens nicht mit Fußangeln der Pflicht bestreuen;“ ein Ausspruch, der seinen falschen Schimmer sofort verliert, wenn man bemerkt, daß das Tugendle-

ben des guten Menschen zuletzt nur eine Pflicht und eine leichte Last ist. Reinhard (über den Kleinigkeitsgeist in der Moral. Meißen 1801.), behandelt diesen Gegenstand skeptisch, obgleich es auch von der Moral gilt, was Drusius von der Philologie sagt, daß man das Kleine nicht verachten dürfe, um groß zu werden. Von der anderen Seite ist die sittliche Adiaphorie bereits von Thomas von Aquin geläugnet worden, nach dem Vorgange Epiktets, welcher gelehrt hatte (Fragmenta ad calcem *Arriani* p. 760. ed. Upton.), der Weise strecke auch nicht einmal seinen Finger ohne Grund aus (ὄυδε τὸν δάκτυλον ἐκτέινειν εἰκῆ.). Wolf (philos. pract. univ. t. I. §. 53. nat,), erinnert, wie in der Natur aus den kleinsten Ursachen die größten Wirkungen hervorgiengen, so sei das auch der Fall bei den Handlungen der Menschen; man dürfe also keine derselben für gleichgültig und unbedeutend halten. Fichte verwarf die Adiaphorie der Handlungen mit der ihm eigenen Bestimmtheit, obschon ohne entscheidende Gründe, und Schmid hat in einer ausführlichen Schrift (Adiaphora. Jena 1809.), seinen ganzen Scharfsinn aufgeboten, darzuthun, daß auch die Kantische Moral keine gleichgültigen Handlungen zulasse, was ihm freilich, bei der Voraussetzung eines formalen Grundsatzes, unmöglich gelingen konnte.

Bei einer genauen Beantwortung dieser schweren Frage müssen wir nothwendig den Gesichtspunkt genau bestimmen, aus dem sie zu beurtheilen ist. Wir läugnen nicht, daß es sittlich-gleichgültige Handlungen gebe,

1) nach dem Urtheile des ungebildeten Menschen, der über den Zusammenhang seiner Handlungen nicht gehörig nachdenkt und sich überhaupt über seine moralische Bestimmung noch nicht vollkommen orientirt hat. Ob er Fisch, oder Fleisch esse, Wein, oder Wasser trinke, Tabak rauche, oder nicht rauche, ein Tuch von heller, oder dunkler Farbe trage, scheint ihm vollkommen gleichgültig zu seyn. Es gefällt ihm wohl gar, zu spotten, wenn man ihm sagt, daß jede dieser Handlungen eine eigenthümliche Sittlichkeit habe.

2) Derselbe Fall tritt ein, wenn man viele Handlungen nur im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf die Persönlichkeit des Handelnden beurtheilt. Soll man bei Tische trinken, oder nicht trinken; soll man reinen Wein (merum), oder gemischt mit Wasser genießen; soll man nach Tische gehen, oder ruhen? Die Antwort hierauf ist nothwendig ausweichend, weil sich die Gründe dafür und dagegen das Gleichgewicht halten, so, daß auf beiden Seiten nichts entschieden wird.

3) Man muß endlich die sittliche Indifferenz gewisser Handlungen einräumen, wenn man von einem nur formalen Sittenkanon ausgeht, z. B. der Einheit mit sich selbst, der Allgemeingültigkeit. Ich kann consequent immer Stiefel tragen und nicht tragen, meinen Lieblingshund in alle Gesellschaften mitnehmen, und nicht mitnehmen; es kann allgemeines Gesetz werden, mich grün und blau zu kleiden; und ich kann eins mit mir selbst bleiben, wenn ich des Morgens um fünf, oder sechs Uhr aufstehe. In diesen drei Fällen also kann die sittliche Adiaphorie gewisser Handlungen nicht bezweifelt werden.

Anders verhält sich die Sache, wenn wir jede Handlung nach ihrer persönlichen Individualität und zugleich nach einem materiellen Sittenkanon beurtheilen. Im Allgemeinen scheint es freilich gleichgültig zu seyn, ob ich Wein, oder Wasser trinke. Bei der individuellen Wirklichkeit aber kommt der Magen des Trinkers, sein Vermögen, die Speise, die er genossen hat, und eine Menge anderer Gegenstände in Erwägung. Hier wird sich nun bald zeigen, welche Handlung zuerst diätetisch und ökonomisch in der Verstandesregion, und dann moralisch in der Vernunftsphäre, die bessere sei. So sagt Sokrates im Gastmale des Plato (opp. ed. Bip. t. II. p. 183.): „nach Tische zu trinken, zu singen, oder zu sprechen, ist an sich weder gut, noch böse, sondern es wird beides erst durch die That (ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὸν, οὔτε αἰσχρὸν, ἀλλὰ τῇ πράξει.)." Eben so verhält es sich mit der Probe

der Handlung nach einem materiellen Sittenkanon: denn hier wird sich bald zeigen, daß nur eine dieser Handlungen für mich und in meinen Verhältnissen die bessere sei. In dieser gedoppelten Voraussetzung stellen wir daher den Satz auf: indifferente Handlungen gibt es nur in der Rechtslehre, aber nicht in der Moral, auf deren Gebiete alle Handlungen entweder gut, oder böse sind. Der Beweiß läßt sich streng aus folgenden Gründen führen:

1) Jede freie Handlung geht aus einer Maxime hervor, die einen praktischen Satz enthält, z. B. es ist mir gut, zu rauchen, oder nicht zu rauchen; es ist besser, dicht, als leicht bekleidet zu seyn. Nun ist aber jeder Satz entweder wahr, oder falsch, und ein Drittes findet gar nicht Statt. Es kann also auch nur immer eine Handlung gut seyn, diejenige nemlich, die aus einem wahren Satze hervorgeht.

2) Jede freie That soll mit Ueberlegung erfolgen, damit man nicht unbedachtsam, oder leichtsinnig handle. Die Aufgabe der Pflicht ist keine andere, als die, immer das Beste zu thun; überall, wo das nicht geschiehet, sündige ich. Nun besteht z. B. die Mäßigkeit darinnen, daß man nicht zu viel und nicht zu wenig genieße, und dem Körper weder durch Mangel, noch durch Uebermaaß schade. Es ist nur ein Punct im Genusse der Speisen und Getränke, bei dem man stehen bleiben muß. Gäbe es nun gleichgültige Handlungen, so würde hier eine Ueberlegung gar nicht möglich seyn; es würden sich Gründe und Gegengründe das Gleichgewicht halten; es würde folglich in dem gegebenen Falle eins seyn, ob ich zu viel, oder zu wenig äße, und das Princip der Identität und des Widerspruches wäre aufgehoben. Soll daher überhaupt bei unseren Handlungen Ueberlegung möglich seyn, so muß auch ein Uebergewicht der Gründe eintreten; und mit diesem Uebergewichte verschwindet die Indifferenz.

3) Jede, auch die kleinste Handlung, ist von Folgen. Eine leichte Verkältung im hitzigen Fieber kann tödtlich wer-

den, eine unverdauliche Speise, auch in kleiner Gabe genossen, kann die Genesung eines Kranken Monate lang verzögern; eine Erbse, sagt Lichtenberg, in das mittelländische Meer geworfen, bringt Wellen hervor, die an die fernste Küste reichen. Wie können wir uns nun eine freie Handlung ohne Folgen denken, da oft ein Wort, eine Miene des Unwillens, oder des Spottes die bittersten Empfindungen bei Anderen hervorbringt! Nein, die Tugend ist ein Gewand, das aus dem feinsten Gewebe einzelner Gedanken, Gefühle und Bestrebungen besteht; die kleinste Verletzung desselben ist der Anfang einer größeren Zerrüttung. Wer auch nur eine indifferente Handlung in der Theorie annimmt, der raubt seinem ganzen Tugendgebäude die nöthige Festigkeit; er räumt, wie einer jener Rechtgläubigen bei dem heiligen Augustin, dem Satan als Weltschöpfer zuerst nur eine Fliege ein, und muß ihm zuletzt die ganze Sinnenwelt zur Beute lassen.

4) Die Bibel lehrt bestimmt, es soll Jeder in seinen sittlichen Urtheilen bestimmt seyn (Röm. XIV, 5. Hebr. XIII, 9.), was nicht aus dem Glauben komme, das sei Sünde (Röm. XIV, 23.), Alles, was wir sprechen, oder thun, soll zur Ehre Gottes geschehen (Kol. III, 17. 23.), selbst ein unnützes Wort müsse vor Gott vertreten werden (Matth. XII, 36.). Hieraus erhellt deutlich genug, daß die christliche Moral die Adiaphorie der Handlungen nicht begünstigt, ob sich schon nicht läugnen läßt, daß in kleinen, dem Naturmechanism unmerklich anheimfallenden Handlungen zuletzt auch Licht und Schatten unmerklich in einander übergehe. Hiernach steht das Resultat fest: es kann immer nur eine Handlung die beste seyn. Da jede, auch die kleinste That, ein Gegenstand des Lobes, oder Tadels ist; so muß sie auch dem Gesetze unterworfen, folglich gut, oder böse seyn. Man vergl. Baumgartens theol. Moral S. 20., Crusius Moraltheologie Th. I. §. 98. Hoff-

bauers Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie. Dortmund 1799. Th. I. S. 208 ff.

§. 51.

Von den Bestimmungsgründen und Bewegungsgründen sittlicher Handlungen.

Wenn die Vorstellung des Sittengesetzes und des mit ihm in Verbindung stehenden Gutes zusammenwirken; so bildet jene den Bestimmungsgrund, diese den Bewegungsgrund (das Motiv, die Triebfeder) des Willens, und durch die Vereinigung beider entsteht die sittliche That. Der Bewegungsgrund, oder das Motiv der Handlung kann also seiner Natur nach nicht in einem Gefühle der Achtung; sondern der Neigung, oder Abneigung, der Lust, oder Unlust bestehen, welches durch die lebhafte Vorstellung des durch die Handlung zu bewirkenden Gutes, oder Uebels erzeugt wird.

Um die sittlichgute That im wirklichen Leben zu erzeugen, muß die Vorstellung des Gesetzes und des guten Zweckes der Handlung zusammenwirken. Wie nemlich jede Kraft der Natur ihren eigenen Impuls hat; so erhält auch der menschliche Wille, der halb geistig, halb sinnlich ist, einen gedoppelten Antrieb. Die geistige Willenskraft hängt von der Vernunft, oder von der Regel ab, die den Willen ordnet; diese Regel heißt eine Maxime, oder eine subjective Norm des Handelns, und aus ihr geht der Bestimmungsgrund der Handlung hervor. Ich fasse z. B. den Vorsatz, fleißig, und namentlich in den Morgenstunden fleißig zu seyn, weil die Zeit köstlich und unwiederbringlich ist. Hier habe

ich eine Maxime, die meinen Willen gegen Trägheit und Zerstreuung schützt und meine Thätigkeit in Ordnung erhält; die That ist schon halb vollbracht. Es bleibt nun die sinnliche Kraft meines Willens übrig, die durch die Regel noch nicht in das Interesse der Handlung gezogen ist. Ich überlege daher, es sei schändlich, die schönsten Stunden des Morgens in den Armen der Ruhe zu verschwenden; gerade hier sei die Seele frei und heiter; hier arbeite man leichter und schneller, als am Abende; hier sei die Arbeit auch gesünder und dem Körper zuträglicher, als um Mitternacht. Nun entsteht ein Gefühl der Lust durch die Vorstellung des Guten, welches der Morgenfleiß bewirken kann, und zugleich ein Gefühl der Unlust an dem weichlichen und entnervenden Morgenschlummer, während Alles in der Natur wacht und thätig ist. Dieses Gefühl bewegt den Willen; es heißt daher ein Bewegungsgrund, ein Motiv, eine Triebfeder (elater animi, μάστιξεν δ' ἐλάαν nach Homer Iliad. V, 366.), die ihrer Natur nach nicht in der Vernunft, sondern in einem Reitze des Begehrungsvermögens zu suchen ist. Dieser Bewegungsgrund kann auch negativ in der Abwendung eines Gefühles der Unlust bestehen. So besoldet der Kaiser von China seine Leibärzte nur solang, als er sich wohl befindet; bei der nächsten Krankheit wird, solang sie dauert, der Gehalt eingezogen. Das bewegt die Aerzte sofort, so schnell es nur geschehen kann, den Kaiser wieder herzustellen. Durch die moralischen Bestimmungsgründe wird man also überzeugt, durch die Motive aber gerührt und erschüttert; bei vermischten Wesen, wie wir Menschen sind, müssen beide zusammentreffen, um den thätigen Entschluß zu einer Handlung zu erzeugen. Denn auch da, wo es scheint, es habe die Maxime allein die Vollbringung einer schmerzlichen That vollbracht, wie bei der Verweigerung des Widerrufes, der unter Androhung der Todesstrafe gefordert wird, zeigt sich zuletzt, es sei die Vermeidung eines noch viel peinlicheren Schmerzes, oder der Gewinn eines viel höheren Gutes gewesen, welche die Maxime unterstützten und

sie zur Vollziehung brachten. Da nun die erste Lehre bereits in dem Abschnitte von dem Sittengesetze abgehandelt worden ist; so bleibt uns hier nur noch die zweite übrig, welche einer unbefangenen Erörterung um so viel mehr bedarf, weil man die Kraft der Maxime und der Triebfeder, die doch wie Grund und Lust verschieden sind, neuerlich oft verwechselt hat. Die Worte Jesu: liebet eure Feinde, auf daß ihr Kinder Gottes in seinem Reiche werdet (Matth. V, 45.), werden diesen Unterschied sofort deutlich machen.

Kant hat in seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 158. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 13. 63.), diesen Gegenstand mit eben so großer Gründlichkeit, als Eigenthümlichkeit behandelt. Er stellte zuerst den Satz auf: jede Triebfeder, die nicht aus dem kategorischen Imperative selbst genommen werde, sei unrein. Die Lust, oder Neigung dürfe an unseren sittlichen Handlungen nicht den geringsten Antheil haben; es müsse uns vielmehr die Achtung für das Sittengesetz einzig bestimmen, gut und pflichtmäßig zu handeln. Es entstehe dadurch ein moralisches Interesse, welches jedes andere Gefühl ausschließe. Diese Theorie ist indessen von allen Seiten mangelhaft; sie verwechselt nemlich einmal den Bestimmungsgrund mit der Triebfeder. Das Gesetz bestimmt zwar meinen Willen, überzeugt mich von der Nothwendigkeit, sittlich zu handeln, ordnet meine Neigungen und richtet mein Begehrungsvermögen, aber es treibt und bewegt den Willen nicht. Dann aber ist Achtung ein Gefühl, welches sich auf Personen, nicht aber auf ein abstractes Gesetz bezieht; es ist ein Gefühl, welches nur aus der Vorstellung des persönlichen Werthes eines Menschen entstehen kann. Wenn ich das Gesetz achte, so achte ich die personificirte Vernunft des Gesetzgebers, und meiner selbst, wodurch zwar Unterwerfung des Willens erzeugt, aber kein lebendiger und kräftiger Antrieb zu handeln, gewonnen werden kann. Wollte man aber auch sagen, es komme hier nur auf Ehrfurcht gegen Gott und Achtung für Menschenwürde überhaupt an;

so würde man doch eine Handlung, die vorher schon Pflicht ist, wieder zum Motive einer anderen freien Handlung machen, was an sich schon unthunlich ist und überdies zu einer neuen Verwechselung des Bestimmungsgrundes und der Triebfeder führen würde. Diese Bemerkung gilt zugleich von dem, was Vogel von dem antreibenden Gefühle der Liebe zu Gott und den Menschen sagt (Vorlesungen über das Philosophische in der christlichen Moral. Erlangen 1823. S. 111. fl.) und was mit dem von ihm empfohlenen Unterschiede des Gesetzgebungs-, Erkenntniß- und Verpflichtungsprincips (Compendium der christl. Moral §. 22. fl.) zusammenhängt. Offenbar hat die Kantische Lehre von der reinmoralischen Triebfeder eine gewisse Aehnlichkeit mit der reinen Liebe der Mystiker; aber so wenig sich die Vollkommenheit Gottes von ihrer beseligenden Kraft trennen läßt, eben so wenig läßt sich das Moralgesetz von dem Guten trennen, dessen Norm es ist. Clodius (Religionslehre. Leipzig 1800. S. 142. fl.) hat die Einseitigkeit dieses Theorems so bestimmt und gründlich nachgewiesen, daß von seiner Zurückführung in die praktische Sittenlehre kaum mehr die Rede seyn kann. Hatte doch schon Aristoteles gelehrt: der ist kein edler Mann, der an guten Handlungen keine Lust hat (*μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν*), denn die Tugend ist die höchste Schönheit (*ethic.* l. I. c. 9.).

Unsere Theorie von dem Unterschiede des moralischen Bestimmungsgrundes und der sittlichen Triebfeder ist ganz einfach diese. Der Grund, welcher aus dem Idealnexus der Handlung und der sittlichen Maxime genommen wird, heißt der Bestimmungsgrund; derjenige Grund hingegen, welcher aus dem Realnexus der Handlung, das heißt, aus der Vorstellung des durch sie zu bewirkenden Gutes, geschöpft wird, heißt der Bewegungsgrund, oder die Triebfeder. Wenn ich denke, liebe Gott, denn das ist die Seele aller Tugend; so ist das der Bestimmungsgrund, der mich überzeugt und für mich vollkommene Wahrheitskraft hat. Wenn ich aber hinzusetze, liebe Gott, denn da-

durch bereitest du dir die reinsten Freuden, den höchsten Trost im Unglücke; so ist das die Vorstellung eines Gefühles, welches den Willen bewegt und zur Liebe antreibt. Oder wenn ich sage, sei mäßig, denn das fordert die Weisheit in der Verwaltung der Lebenskraft; so ist das ein Bestimmungsgrund, der mich überzeugt. Wenn ich aber sage, sei mäßig, daß du lang gesund, kräftig und des Lebens froh werdest; so ist das ein Bewegungsgrund, der durch das Gefühl den Willen zum Handeln antreibt. Man kann den Unterschied beider auch deutlich durch die Worte bezeichnen: der Bestimmungsgrund ordnet den Willen durch die Ueberzeugung des Verstandes, der Bewegungsgrund aber treibt den Willen durch die Erregung des Gefühls. Die reine Sittlichkeit einer Handlung beruht folglich einzig darauf, daß richtige Bestimmungsgründe und Bewegungsgründe zusammenwirken, den Menschen zuerst zu überzeugen und dann durch die Lebendigkeit der in das Gefühl eindringenden Ueberzeugung zum Guten zu lenken. Hieraus folgt aber:

1) eine gute Handlung hört auf, es zu seyn, sobald ich sie nur als Mittel zu willkührlichen Zwecken betrachte. So gaben die Pharisäer Almosen aus Ruhmsucht (Matth. VI, 2.); ihre Absicht war nicht, wohlthätig zu seyn, sondern gepriesen zu werden. Der wahre Zweck ihrer Handlung war also nur Befriedigung des Ehrgeizes; sie würden die Armen ohne Bedenken geschlagen und mißhandelt haben, wenn das in der öffentlichen Meinung rühmlich gewesen wäre. So eilte Tereus mit seiner Schwägerin Philomele nach Hause, wie er vorgab, aus Zärtlichkeit zu seiner sich nach ihr sehnenden Gattin, aber eigentlich in der Absicht, sie zu verführen. Treflich schildert Ovid (metam. VI, 472.), diesen Doppelsinn des menschlichen Herzens:

Pro Superi, quantum *mortalia pectora caecae*

Noctis habent! Ipso sceleris molimine Tereus
Creditur esse *pius* laudemque a *crimine* sumit.

Bei diesen angeführten Handlungen kann nicht, etwa nach Kant, die Rede seyn von der Verbesserung der Triebfeder, sondern von dem Unterschiede des wahren und scheinbaren Zweckes der Handlung.

2) Eine böse Handlung wird dadurch nicht gut, daß man sie aus guter Absicht vollbringt. So erzählt d'Aguila (histoire de Gustav III. roi de Suéde. Paris 1807. t. II. p. 471.), als man zu Stockholm (27. April 1792.), den Königsmörder Ankerström hingerichtet habe, sei seine Bekehrung von den Geistlichen gerühmt und er deßwegen selig gesprochen worden. Ein schwärmerischer Soldat, der nun auch geschwind selig werden wollte, tödtete daher an demselben Tage seinen Kameraden, damit er hingerichtet werden und in den Himmel kommen mögte. Die Richter verurtheilten ihn zu lebenslänglicher Kettenstrafe. Der Soldat wollte offenbar nicht den Mord als Endzweck, sondern als Mittel zur Seligkeit, und würde also seinen Freund nicht getödtet haben, wenn er eingesehen hätte, daß gerade durch dieses Mittel der Endzweck verloren gehen müsse, den er sich vorgesetzt hatte. Aber die Absicht konnte doch die Natur seines Verbrechens nicht ändern; er blieb ein Mörder und hätte sterben müssen, wenn ihn nicht die richterliche Ansicht einer vordringenden Schwärmerei gerettet hätte.

3) Unmittelbar folgt hieraus die Verwerflichkeit der jesuitischen Maxime, daß der Endzweck die Mittel heilige. In der Sinnnenwelt und in dem Reiche des Organism, welches das Gesetz der Continuität beherrscht, kann zwar jene Regel Anwendung leiden. Die Noth hat kein Gebot; im höchsten Mangel ist der Diebstahl erlaubt; man schneidet ein krankes Glied ab, den ganzen Körper zu retten; der rasende Fürst wird geschlagen, oder in die Zwangsjacke gelegt, ihn zur Besinnung zu bringen. Freie Handlungen hingegen bestehen für sich und jede hat ihre eigenthümliche Moralität; aus einer bösen Handlung kann daher nimmer

Gutes kommen (Röm. III, 8.); es war ein frevelhafter Gedanke des Brutus, den Cäsar zu morden, um Rom die Freiheit wiederzugeben. Der Grundsatz des Kaiphas, es sei besser, einen Unschuldigen aufzuopfern, als ein ganzes Volk in das Verderben zu stürzen (Joh. XI, 50.), kann nun und nimmermehr von der Moral gebilligt werden, wie sehr ihn auch die Politik empfehlen mag. Wer ein Gebot verletzt, der ist des Ganzen schuldig (Jakob. II, 10.).

4) Eine an sich gute Handlung verliert von ihrer Sittlichkeit, wenn sie keine Frucht klarer Ueberzeugung, sondern des dunklen Gefühles ist, das heißt, wenn sie nicht durch vernünftige Bestimmungsgründe geregelt, sondern nur durch sinnliche Motive erzeugt wird: z. B. wenn ich nur aus Mitleid Almosen gebe, nur des Honorars wegen Bücher schreibe, nur aus Furcht vor einer scheußlichen Krankheit keusch und enthaltsam bin. Kant nennet diese Handlungen geradezu Sünden; ein Urtheil, welches uns zu hart und zu einseitig zu seyn scheint. Wir möchten sie lieber unreife und erst werdende Tugenden nennen, weil sie, nicht in der Realisirung der Idee, sondern den entfernten, oder doch nur sinnlichen Folgen der Handlung gewurzelt sind. Erst wenn die Hülle des Samenkornes gesprengt ist, kann der wahre Keim hervortreten.

5) Wahrhaft sittlich wird eine Handlung erst dann, wenn man das Gute will, weil es zunächst in unserer vernünftigen Natur und dann erst in der sinnlichen gegründet ist; oder mit anderen Worten, wenn man zuerst von der Wahrheit seiner Maxime überzeugt ist, und dann erst die angenehmen Folgen ihrer Beobachtung in Rechnung bringt: z. B. wenn ich bete, zuerst, weil die Andacht mein Gemüth zu Gott erhebt, und dann erst, weil ich glaube, daß das Gebet auch auf mein äußeres Schicksal wohlthätig einwirke. Das N. T. nennet das die sittliche Lauterkeit, *ειλικρινεια*, *ἁπλότης* (2. Kor. I, 12. II, 17.), im Gegensatze der *διπλότης* (Matth.

XXIII, 15.). Man vergl. die trefliche Abhandlung: ***De incitamentis ad virtutem in sacra scriptura propositis*** in ***Werenfelsii*** opusculis theologicis. Edit. noua. Basileae 1782. t. I. p. 131. ss. Meiners Geschichte der Ethik Th. II, S. 228. fl. Crusius Moraltheologie Th. I, S. 196. Bresciùs über das gute Herz, in s. Apologieen verkannter Wahrheiten. Leipzig 1804. Th. I, S. 24. fl.

Zweiter Theil.

Moralische Anthropologie.



Zweiter Theil.

Moralische Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Von der sittlichen Natur des Menschen.

§. 52.

Von dem Willen überhaupt.

Die sittliche Gesetzgebung führt von selbst zur Thelematologie, von welcher die Anwendbarkeit des Gesetzes abhängt. Jeder Wille ist ein Vermögen, seine Zwecke selbstthätig zu realisiren. Wir handeln indessen nicht von dem Willen eines vernünftigen Wesens überhaupt, wie das göttliche ist, dessen Erklärung der Glaubenslehre anheimfällt, sondern namentlich von dem Willen des Menschen, der sich aus der Sinnlichkeit erst zur Vernunft und Freiheit heranbildet, und folglich, seiner Natur nach, aus einer sinnlichgeistigen Kraft bestehen muß.

An die Metaphysik der Sitten schließt sich die sittliche Anthropologie von selbst an, weil ohne gründliche Kennt-

niß der menschlichen Natur alle Versuche, sie zu bessern, vergeblich seyn würden. Diese Natur ist theils körperlich, theils geistig; es giebt daher eine physiologische Anthropologie, über welche Platner (Leipzig 1790) und Loder (3. Aufl. Weimar 1800.) lehrreich geschrieben haben, und eine psychologische, welche von Ith (Basel 1794.), Kant (Königsberg 1798.), Pölitz (Leipzig 1800.), Schulze (Göttingen 1816. fl.), und Heinroth (Leipzig 1822.) vorzüglich bearbeitet worden ist. Die neue Ausgabe der Histoire naturelle du Genre humain par *Virey*. Bruxelles 1836. 4. Bände, ist nach einem noch umfassenderen Plane angelegt und ein Buch von anerkanntem Werthe. Einen Theil der letzteren macht die moralische Anthropologie, oder die Wissenschaft von den Anlagen der menschlichen Natur zur Sittlichkeit aus. Hier fällt uns aber sofort eine große Aehnlichkeit des Menschen mit dem Staate, als einem geschlossenen Ganzen, auf. Wie man dort drei Gewalten unterscheidet, die gesetzgebende, richtende und vollziehende; so ist die Vernunft in unserer Natur die Gesetzgeberin, der Verstand der Richter, und der Wille die vollziehende Macht, welche die Beschlüsse beider vollstreckt. Der Verstand denkt sich Zwecke, welche Realität, oder ein Seyn erhalten sollen, und der Wille vollendet sie. Er ist daher nach Kant ein Vermögen der Zwecke; bestimmter, ein Vermögen der Seele, ihre Vorstellungen durch freie Thätigkeit wirklich zu machen. Ich denke mir z. B. das Bild von Sokrates, oder Jesus; noch ist es leere Anschauung. Bald entwerfe ich es in einzelnen Zügen und bringe es zur äußeren Erscheinung; nun hat es Objectivität, oder Wirklichkeit. Es gehört folglich zu jedem freien Willensacte zweierlei. Einmal, die Vorstellung mit Bewußtseyn. Im Schlafe, im Traume, in der Trunkenheit handeln nicht wir, sondern die Natur handelt durch uns; wir haben keinen freien Willen, weil es uns an der Unbefangenheit des Denkens fehlt. Auch im wachenden Zustande haben die Thiere keinen Willen, sondern nur

Willkühr (arbitrium brutum), weil ihnen mit dem Vermögen der Ideen auch die Selbstthätigkeit und Freiheit fehlt. Dann aber gehört zu einem freien Willensacte noch die Thätigkeit unserer vernünftigen und organischen Kräfte, die Vorstellung zum Seyn zu bringen, z. B. bei dem Niederschreiben, oder Halten einer Predigt. Wären wir reine Geister, wie Gott; so würde unser Denken und Wollen in Eins zusammenfließen, und wir würden folglich keines Organs bedürfen, den Gedanken in das Leben zu rufen. Da wir aber als Geschöpfe endlich und organisirte Geister sind; so ist unser ganzes Wesen gemischt, sowohl in Rücksicht auf unsere Natur, als auf unser Leben, als auf unsere Erkenntniß und unseren Willen. Unserer Natur nach sind wir sichtbar und unsichtbar zugleich; Himmel und Erde theilen sich in unsere Person; wir sind Amphibien, die zwischen der Zeit und Ewigkeit schweben. Gleiche Beschaffenheit hat es mit unserem organischen Leben; denn auch dieses besteht in einem genau abgemessenen Conflicte der Kraft und des Reitzes, so wie die Flamme entsteht, wenn das Entzündende und Entzündbare zusammentreffen. Dasselbe gilt von unserem Bewußtseyn und unseren Kenntnissen: denn wie jenes aus der unmittelbaren Reflexion der geistigen Thätigkeit in dem Spiegel des inneren Sinnes hervorgeht; so werden diese erst durch die innere Verwandlung äußerer Anschauungen und Empfindungen in Vorstellungen und Begrife erzeugt. Genau so ist auch unser Wille zur Hälfte ein geistiger Trieb, oder eine unmittelbare Aeußerung der Selbstheit, welche Kant praktische Vernunft nennt; zur Hälfte hingegen eine physische, oder organische Kraft, durch deren Vermittelung der Gedanke in der Sinnenwelt zur Erscheinung kommt. Ohne jene geistige Kraft würde in der Seele kein Uebergang möglich seyn von dem Gedanken zu dem Entschlusse; ohne die organische Kraft kein Uebergang von dem inneren Entschlusse zur äußeren That. Man denke sich den fleißigen Lehrer auf dem Krankenlager, und den trägen Sanguineus auf seinem Lotterbette; bei jenem ist die geistige Willenskraft

thätig und die organische schwach, und bei diesem die organische stark und die geistige schwach. Ueberall aber und bei jeder freien Handlung des Menschen ist der Wille als vermischtes Vermögen thätig; er ist kein Souverän, wie die Vernunft, sondern ihr Diener von geistig-organischer Natur; selbst bei inneren Acten, wie z. B. Gebet und Selbstbeherrschung, kann er sich nicht von der feineren Sinnlichkeit lossagen, sondern bedarf noch ihrer Mitwirkung und ihres Beistandes. Wenn man daher den Willen in den vernünftigen und sinnlichen eintheilt, so muß man den psychologischen und moralischen Gesichtspunct wohl unterscheiden. Aus dem ersten betrachten wir blos den Willen als Vermögen, welches aus einer geistigen und organischen Kraft zu handeln besteht. Diese Ansicht ist blos für das System, weil sich die Grenzen der Autopragie und des Organismus im wirklichen Leben nicht genau von dem Willen unterscheiden lassen. Aus dem zweiten hingegen betrachten wir den Willen als That und Actus, welcher entweder gut, oder böse ist, je nachdem er auf vernünftige oder unvernünftige Zwecke gerichtet wird. In diesem Abschnitte beurtheilen wir den Willen überall nur als Vermögen, dessen stufenweise Bildung und Entwickelung unsere Aufmerksamkeit beschäftigt.

§. 53.

Von der stufenweisen Bildung des Willens.

Es nimmt aber die Bildung des Willens von der Entstehung des Menschen bis zu seiner höchsten Vollendung auf Erden, folgenden Gang. Zuerst will die Natur in uns durch den Instinct und bereitet stufenweise das Erwachen der Freiheit vor. So wie sich das Bewußtseyn aufschließt, kämpft die Neigung und Abneigung der Sinnlichkeit

mit der aufstrebenden Vernunft, und die Leidenschaften und Affecten treten als Feinde der Tugend auf, um den Menschen, der über sich selbst wacht, durch Selbstbeherrschung auf eine höhere Stufe des freien Wirkens und Handelns zu erheben.

Der menschliche Wille geht zwar, wie Alles in der Natur, von einem sehr geringen Anfange aus, ist aber einer Vervollkommnung und Veredelung fähig, die keine irdische Grenze beschränken mag. Man darf nur einen Blick auf den Willen des Kindes, Jünglings, Mannes und Greises werfen, um diesen Unterschied begreiflich und einleuchtend zu finden (Heinroths Anthropologie §. 68. fl.). Billig bemerken wir daher in der Moral drei thelematologische Hauptperioden, oder Standpuncte und Stufenfolgen, zu welchen sich jedes menschliche Individuum auf dem Wege zu seiner Bestimmung erheben muß. Schon die Rabbinen meinten, vor dem zwanzigsten Jahre werde Niemand verständig, vor dem vierzigsten Niemand klug, und vor dem sechzigsten Niemand weise; eine Behauptung, welche Kant in seiner Anthropologie buchstäblich wiederholt hat. Wir unterscheiden daher:

1) die organische Volition ohne Bewußtseyn, oder den Willen in seinem Keime:

2) die Wollung mit sinnlichvernünftigem Bewußtseyn, oder den Willen in seiner Jugendkraft, und

3) Wollung mit vernünftigsinnlichem Bewußtseyn, oder den Willen des Weisen.

In die erste Periode fällt die Volition des Instinctes, welche nichts Anderes ist, als die organische Thätigkeit des Menschen für Naturzwecke ohne Bewußtseyn. Man denke nur an das Athmen, Schreien, Trinken der Kinder an der Brust der Mutter, welches sämmtlich Handlungen des Instinctes zu sehr heilsamen Zwecken sind. Dieser Trieb des Instinctes hängt mit dem organischen Leben genau zu-

sammen und führt durch Selbstbewegung und Selbsterhaltung stufenweise zu dem freieren Spielraume der Willkuhr. Er beginnt in dem Augenblicke, wo der Embryo, als sich körperlich erhebender Punct, in die Reihe lebender Wesen eintritt, und wird in seinen niederen Functionen auch bei den Thieren, ja sogar bei den Pflanzen (Sonnenwende) gefunden. Ist der Mensch zur Welt geboren, so leitet ihn der Instinct so lang, bis allmählig die Denkkraft erwacht und das Kind sein eigenes Ich, als den geistig hervortretenden Mittelpunct seines Bewußtseyns, findet. Nun weicht er der Begierde und Neigung, ohne jedoch seine Herrschaft gänzlich aufzugeben; denn die physischen Functionen, welche Handlungen sind, wie z. B. Essen, Trinken, Einschlafen, erfolgen auch im Zustande der Besonnenheit unter seiner Leitung. Ja, in vielen Fällen, wo die Vernunft zu spät entscheiden würde, verdankt selbst der freie und erwachsene Mensch sein Heil und seine Rettung dem Instincte: z. B. bei dem Reitze schädlicher Nahrungsmittel, oder bei plötzlichen Lebensgefahren. Während dieses ganzen Zeitraumes sind Thiere und Menschen sprechende Beweise der göttlichen Vorsehung, weil sie sichtbar unter einer Vormundschaft stehen, die für ihr Glück und Wohlseyn sorgt.

So wie der Mensch zum Bewußtseyn seiner Selbst kommt, tritt die zweite Periode des sinnlich-vernunftigen Willens, oder der Begierden und Neigungen ein. Während der Herrschaft des Instinctes hat die Natur den Zweck, theils den Menschen vor Uebeln zu bewahren, theils sein Leben und Wohlseyn zu befördern. Nun kann aber dieser Wechsel angenehmer und unangenehmer Empfindungen nicht lang bei dem Menschen dauern, ohne sein Bewußtseyn zu wecken. So wie er sich nun seiner Sensationen bewußt wird, stellt er sich jene mit Wohlgefallen, diese mit Mißfallen vor. Aus jenem entsteht die Begierde und Neigung, aus diesem die Abneigung und der Abscheu. Die Begierde ist die durch eine angenehme Vorstellung hervorgebrachte Bewegung des Willens, sie wirklich zu machen, welche

Neigung heißt, wenn sie zur Gewohnheit und Fertigkeit wird. So begehren wir Speisen und Getränke, Spiel und Vergnügen, und wenn dieses oft und mit immer neuem Wohlgefallen geschieht, so verwandelt sich die Begierde in Neigung (z. B. Musik). Die Quelle dieser Begierden und Neigungen ist die Selbstliebe, oder der Grundtrieb unserer Natur, unser Wohlseyn zu befördern; eine Eigenschaft, die man nicht ungeschickt mit der anziehenden Kraft in der Natur (vis centripeta) verglichen hat. Da die Begierde sowohl, als die Neigung mit Bewußtseyn verbunden ist, so sind sie auch frei und zurechnungsfähig; sie können folglich sittlich, oder unsittlich, gut oder böse seyn, je nachdem ihr Gegenstand von der Vernunft gebilligt, oder verworfen wird (Ephes. II, 3.). Es ist also eine ganz unrichtige Behauptung Kants, daß man nichts Gutes aus Neigung thun dürfe, oder daß jede Neigung sinnlich und subjectivböse sei; denn dem guten Menschen wird zuletzt seine Pflicht selbst zur Lust (Psalm XXXVII, 4.; 1. Tim. I, 9.), und wenn die niedrige Begierde zur Wollust führt, so leitet dagegen die vernünftige und edle zur wahren Liebe Gottes und der Menschen. Der Begierde gegenüber steht der Abscheu (horror), oder der durch eine unangenehme Vorstellung geweckte Trieb, die Ursache derselben mit Mißfallen zu entfernen, z. B. eine eckelhafte Speise, eine bittere Arznei. Die Abneigung ist eine negative Aeußerung der Selbstliebe und kann mit der abstoßenden Kraft in der Natur (vis centrifuga) verglichen werden; denn es geht ihr gemeiniglich ein krampfhaftes Zusammenziehen der Muskeln voran, auf welches ein heftiges Zurückstoßen der unangenehmen Gegenstände von selbst folgt. Daß die Abneigung Grade habe, von dem bloßen Mißfallen (an einer unregelmäßigen Gestalt) bis zum höchsten Abscheu (vor einem Aussätzigen auf Malingre), lehrt die Erfahrung; auch ist sie oft reinsittlich und in bloßer Idiosynkrasie gegründet, wie z. B. bei der Königin Anna, Gemahlin Ludwigs XIII. von Frankreich, die keine Rose, und bei Jakob, dem Sohn der Maria Stuart, der kein bloßes Schwerdt se-

hen konnte. Aber diese Abneigung ist auch oft vernünftig, wie z. B. der Abscheu vor großen Verbrechen, oder vor dem Teufel, dem Ideale alles Bösen, und zurechnungsfähig, wenn sie nicht als unüberwindlicher Instinct betrachtet werden muß. Man kann daher von dem Kranken fordern, daß er die unangenehme Vorstellung der bitteren Arznei durch die angenehme Vorstellung ihrer heilenden Kraft verdränge und überwinde, so wie Leibnitz ein Insect, das er zuerst mit Horripilation wahrnahm, mit Wohlgefallen auf das Blatt zurücksetzte, nachdem er den zweckmäßigen Bau seiner Organe durch das Mikroskop mit Aufmerksamkeit betrachtet hatte.

In dieser zweiten Periode der Bildung des menschlichen Willens bricht aus dem Uebermaße der Begierde und des Abscheues eine Quelle heftiger Gemüthsbewegungen hervor, die aus einer zu großen Passivität des Willens entstehen, und die man daher Leidenschaften und Affecten nennt. Unterscheidet man beide, wie es billig ist, so kann man die Leidenschaft eine Gemüthsbewegung nennen, in welcher dem Bewußtseyn durch die Heftigkeit der Begierde, oder des Abscheues Eintrag geschieht. Beinahe einstimmig damit sagt Cicero: pathos est perturbatio mentis a recta ratione aversa propter adpetitus vehementiam (*quaest. Tuscul.* l. IV, c. 1. sq.). Dieser Begrif hat folgende Merkmale: 1) eine heftige Berührung der Sinnlichkeit und namentlich des Nervensystems. Hypochondrische, hysterische, cholerische und sanguinische Personen sind in der Regel leidenschaftlich. 2) Eine hierauf folgende Betäubung und Zerrüttung des freien Bewußtseyns. Der zu schnelle Umlauf des Blutes und der Nervensäfte, oder die plötzliche Hemmung beider setzt die Phantasie in eine zu mächtige Bewegung und bringt dadurch falsche Bilder und Vorstellungen vor die Seele (animi impotentia *Cic.*). So sieht der Verliebte, der Zornige und Furchtsame die Gegenstände in einem ganz falschen Lichte. 3. Eine der falschen Vorstellung angemessene, verkehrte Richtung des Willens. So schreitet der Zornige zu Thätlichkeiten, weil er die Beleidi-

gung seines Gegners für weit größer hält, als sie wirklich ist. Man hat es oft versucht, die Leidenschaften auf gewisse Classen zurückzuführen, ohne doch, bei der großen Zahl derselben, den Gesetzen der Ordnung immer zu genügen. Epikur unterschied nur die Freude (ἡδονή) und den Schmerz (ἀλγηδών): Zeno zählte vier Hauptleidenschaften, Freude, Wollust, Furcht und Gram (laetitia, libido, metus, aegritudo: *Cic.* l. c. c. 6.), deren innere Abgrenzung nicht deutlich einleuchtet. Kant sprach von Leidenschaften der Natur und Cultur, rechnete zu jener die Neigung zur Freiheit und zum Geschlechte als erhitzte Leidenschaften (passiones ardentes), und zu dieser, Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht als kalte Leidenschaften (passiones frigidae.). Richtiger unterscheidet man sthenische und asthenische Leidenschaften (perturbationes mentis *concitatioris* et *tabificae* nach Cicero l. c. c. 16. vergl. Loders Anthropologie §. 181.), welche die organische Willenskraft entweder unmäßig aufregen, oder heftig binden und niederschlagen, wo dann in beiden Fällen die freie und weise Thätigkeit der Vernunft leidet. Zu den sthenischen, oder den Passionen der Begierde, gehört die Freude, die Liebe, die Begierde der Freiheit und des Rechtes, der Ehrgeiz. Namentlich erweitert die Freude das Herz so plötzlich, daß sie dem Leben viel gefährlicher wird, als Gram und Kummer. Livius erzählt (XXII, 7.), daß zu Rom eine Matrone starb, als ihr unerwartet ihr Sohn begegnete, von dem sie gehört hatte, er sei am thrasimenischen See geblieben. Diogenes von Rhodus starb als Zuschauer der olympischen Spiele, weil drei seiner Söhne siegten und ihm ihre Kronen aufsetzten (*Gellius* N. A. III, 15.). Im Zorne der Trunkenheit tödtete Alexander seinen Freund Klitus. Die Liebe kann im Alter noch bis zur Verrückung steigen, weil die Begierde nicht alt wird; und die Begierde nach Recht und Freiheit bricht in Gerichtshöfen und bei Revolutionen oft mit einem Tumulte hervor, der ihre erregende Kraft nur zu deutlich beweißt, wie denn alle Leidenschaften dieser Art das Gemüth

berauschen, und gleich jeder Trunkenheit, mit Schwäche und Ermattung endigen. Die asthenischen Leidenschaften hingegen, oder die Passionen der Abneigung ziehen Nerven und Muskeln krampfhaft zusammen, hemmen die Bewegung der Lebenskraft und rauben dem Willen, wie eine periodische Ohnmacht, seine Freiheit und Stärke. Hieher gehört Furcht, Schwermuth, Verlegenheit, Gram, Aengstlichkeit, Kummer und Traurigkeit. So erzählt der Cardinal Retz in seinen treflichen Denkwürdigkeiten, daß auf einer mitternächtlichen Reise von St. Cloud nach Paris eine Gesellschaft von funfzig Personen, unter welchen sich Türenne befand, plötzlich den Rosenkranz gebetet habe, weil vor ihren Augen eine Schaar von Geistern aus der nahen Seine stieg und einem Klosterkirchhofe feierlich und paarweise zueilte. Die Furcht verschwand, als man in ihnen schwarze Kapuciner entdeckte, die sich in dem Strome gebadet hatten. D'Aubini, ein Spion von Louvois, den man zu Aachen ergriffen und in den Kerker geworfen hatte, bekam vor Todesfurcht in einer Nacht graue Haare. Bei der im vorigen Jahrhunderte vorgenommenen Untersuchung der Pariser Katakomben fand man eine große Zahl weißer Menschenschädel, welche die Anwesenden genauer betrachteten. Plötzlich erhob sich einer dieser Schädel, lief davon, und die Gesellschaft entfloh nun auch ihrer Seits mit lautem Geschrei. Nur Einer blieb zurück und begoß den laufenden Schädel mit Wasser. Da rannte dieser stürmend gegen jenen an, und nun fiel auch er in Ohnmacht. Bei ruhigem Nachforschen fand sich in dem Schädel eine fette Ratte, welche herausbrach, als man den Schädel umstürzte (Maltens Bibliothek der neuesten Weltkunde. Aarau 1835. B. IV, Th. 12. S. 208 f.). Soviel hängt von dem Festhalten an dem Grundsatze der Vernunft ab, überall die nächste Ursache der Dinge zu erforschen. Jede Gedankenlücke der faulen Vernunft verwandelt sich in eine Höhle, aus welcher bald eine lauernde Leidenschaft hervorbricht. Man hat oft gefragt, ob die Leidenschaften von der Moral gebilligt, oder verworfen werden müs-

sen? Die Stoiker lehrten bekanntlich, der Weise müsse unerschütterlich und über jede Aufwallung der Leidenschaft erhaben seyn (sapientis est, non affici), und Kant trat dieser Ansicht mit einer Strenge bei, welche alle Bewegungen des Gemüthes als pathologische Schlacken von dem reinen Metalle seiner Tugend ausschied. Cicero nannte sie hingegen Wetzsteine der Tugend (ardores sunt cotes virtutum: l. c. c. 21.): Herodes Atticus wirft den Vertheidigern der Apathie eine gänzliche Entnervung des sittlichen Lebens vor (omnibus vehementioribus vitae officiis amputatis in corpore ignavae et quasi enervatae vitae consenescunt: *Gellius* N. A. XIX, 22.); die Königin Christine von Schweden nannte die Leidenschaften das Salz des Lebens, welches ohne sie fade und geschmacklos werde (Ouvrage de loisir 439.); und Helvetius erklärt geradezu, ohne Leidenschaften werde der Mensch dumm und geistlos werden (de l'esprit l. III. c. 8.). Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. Unbedingt verurtheilen darf die Moral die Leidenschaften nicht. Jesus zürnte und weinte (Joh. XI, 33. 38.), Paulus zerriß im Unwillen sein Gewand (Apostelg. XIV, 14.), alle große Männer waren mehr, oder weniger leidenschaftlich, weil unsere geistige Kraft, wie die organische, von Zeit zu Zeit eines kräftigen Reitzes und Anstoßes bedarf, um auf der Bahn der Pflicht und Tugend vorzudringen. Dagegen wird in Klöstern und unter denjenigen Secten, die schon bei der ersten Erziehung auf die Tödtung aller lebhaften Reitzungen des Willens ausgehen (Quaker), die sittliche Entwickelung des Geistes und Herzens unterbrochen und gehemmt, oder die noch viel gefährlichere Heuchelei befördert. Von der anderen Seite ist aber die Leidenschaft, auch wenn sie auf gute und sittliche Zwecke gerichtet wird, immer stürmisch, unsicher, unrein und ohne sittlichen Gewinn für den inneren Menschen; sie muß daher in jedem Falle nur als ein nothwendiges Uebel und als Mittel der Vorbereitung auf die ruhige und wahre Pflichterfüllung betrachtet werden. Dem Weisen sind Leidenschaften Antriebe und Stachel zur

sittlichen Thätigkeit; er wird aber niemals handeln, so lang sie das Gemüth einnehmen, weil er außerdem der Unzufriedenheit und Reue nie entgehen kann. Die höchste Stufe der Leidenschaft ist der Affect, oder diejenige Gemüthsbewegung, welche die Freiheit überwältigt und zuletzt einen Zustand der Bewußtlosigkeit herbeiführt. Leidenschaften sind Bäche, welche schnell dahinrauschen, Affecten aber Waldströme, die alle Dämme durchbrechen. Sie steigen bis zu Convulsionen, sinken wieder bis zur tiefen Ohnmacht herab, und haben dann einen gänzlichen Paroxysmus des Willens zur Folge, z. B. in der Wuth, bei Krämpfen des Lachens und Weinens, oder der Furcht des gejagten Flüchtlings. Die Affecten werden, wie die Leidenschaften, in erregende und deprimirende getheilt, doch ist ihre Imputabilität geringer. Der weltliche Richter, welcher an den Widerspruch der Handlung mit der That gewiesen ist, kann zwar den Verbrecher erinnern, da er sich einmal in den Zustand des Affectes versetzt habe, so sei er auch für die Folgen verantwortlich: sponte, an coactus tam magna peccavisset, nihil referre. *Taciti* annal. XI, 36. Die sittliche Zurechnung hingegen hat größere Schwierigkeiten, wie sich in der Folge ergeben wird. Hier steht der Grundsatz fest, daß die Affecten gerade deßwegen, weil sie in ihren Ausbrüchen so gefährlich sind, gleich bei ihrem Entstehen streng bewacht und gänzlich unterdrückt werden müssen. Man vergl. *Spinozae* ethica p. III, de affectibus: *Curcellaei* ethica c. 4. et 5. de affectibus (in opp. theol. Amstelod. 1635 p. 991. sq.): Maaß Versuch über die Leidenschaften, 2 Theile. Halle und Leipzig 1805. f. Heinroths Abhandlung über die Seelengesundheit, in s. Uebers. von Burrows Untersuchungen über die Geisteszerrüttung. Leipzig 1822. S. 197. f. Die Physiologie des Passions par *I. L. Alibert.* Deuxième édit., tom. I. et II. Bruxelles 1825, verwechselt die Leidenschaften mit dem moralischen Gefühle; Oken (Allgemeine Naturgeschichte, Bd. IV, Stuttgart 1836, S. 320.) unterscheidet organische und geistige Leidenschaften, und glaubt, die ersten würden durch

überwiegende Entwickelung eines Organs und seiner Verrichtung hervorgebracht.

§. 54.

Der Wille in seiner Vollkommenheit.

So kommt endlich der Wille des Weisen zur Reife, wo das reine Bewußtseyn nicht mehr von herrschenden Leidenschaften bewegt, der Verstand nicht mehr von Vorurtheilen verblendet, die Thatkraft des Gemüthes nicht mehr durch ein wildes Feuer der Begierde aufgezehrt, sondern wo der handelnde Charakter des Menschen beharrlich und ruhig von der Vernunft geleitet wird, und sich Kopf und Herz zur sittlichen Harmonie verbinden. Das ist der Zustand des vollkommenen Mannes, der in keinem Worte fehlet, sondern selig in seiner That ist (Br. Jak. I, 25.; III, 2.)

Auf der dritten Stufe erhebt sich der Wille zu der höchsten Vollkommenheit, die er hier auf Erden erreichen kann; er ist vernünftigsinnlich, wird von der Vernunft bestimmt und von der Neigung bewegt; er drückt den Charakter der festen Ueberzeugung und der unerschütterlichen Festigkeit in geprüften und wohlbewährten Grundsätzen aus. Das ist der Wille des weisen, frommen und religiösen Menschen, des Mannes von Charakter, dessen Neigungen und Begierden zwar unaufhörlich von sinnlichen Reitzen in Anspruch genommen werden, dessen Vorsätze und Entschließungen aber nie von der Wahrheit und Pflicht weichen. Es soll dieses

1) keineswegs so viel heißen, als ob der menschliche Wille gänzlich spiritualisirt und jedem Einflusse

des Organismus entzogen werden sollte. Das begannen die Stoiker, die Mönche (aus Mißverstand der Stelle Gal. V, 24.), die Mystiker, die Quietisten und neueren Rigoristen, welche forderten, daß unser eigener Wille ganz vertilgt werden und in der Gnade Gottes aufgehen müsse. Es heißt aber das von einem irdischen Geschöpfe etwas Unmögliches fordern; denn es kann der Pflicht wohl seinen Eigenwillen, aber nicht seinen eigenen und persönlichen zum Opfer bringen, und selbst Gottes Wille kann in uns nur durch seine Aufnahme in unsere geistige Natur kräftig und beseligend werden. Der Baum der menschlichen Vollkommenheit wird sichtbar in seinem Wachsthume gestört, wenn man ihm die Wurzel abschneidet, die Gott selbst auf irdischem Boden gepflanzt hat.

2) Eben so wenig wollen wir damit andeuten, daß der von der Neigung, oder Leidenschaft bewegte Wille auch in Rücksicht des Materiellen der Handlung immer böse und pflichtwidrig sei. Hier lehrt die Erfahrung deutlich genug das Gegentheil. Die ausgezeichnete Thätigkeit großer Geschäftsmänner, Heerführer, Redner und Regenten war leidenschaftlich, wie denn selbst Metellus, welchem das römische Volk den Beinamen des besten Menschen (vir optimus) gegeben hatte, nicht von großer Sinnenlebendigkeit frei war. Man nehme Luthern seinen Eifer, und Friedrich dem Großen seinen Ehrgeiz; so sinken beide als unberühmte Männer in die Vergessenheit zurück. Es ist schon traurig genug, daß bei der leidenschaftlichen Tugend fast aller subjective Werth des Handelnden verloren geht und daß sie in den meisten Fällen ein geheimes Laster im Gefolge hat. Luther wurde im Eifer oft schmähsüchtig, Friedrich der Große ungerecht im Zorne der Gerechtigkeit, und Napoleon würde nicht als Verwiesener auf einem Eilandfelsen verschieden seyn, wenn ihn seine Leidenschaft nicht zu riesenhaften Entwürfen begeistert hätte, in deren Ausführung er alles gemeine Recht mit Füßen trat.

3) Der Wille des Menschen ist vielmehr dann gut

und vollkommen, wenn sich dieser in dem Augenblicke der Leidenschaft alles Handelns enthält, die Wogen der fluthenden Begierden und Neigungen siegreich bekämpft, geprüfte Grundsätze auch dann nicht aufgibt, wenn ihn der Vortheil des Augenblicks mächtig zur Untreue reizt; wenn er lieber alles Ungemach über sich ergehen läßt, als daß er sich durch unwürdige Handlungen in einen entehrenden Widerstreit mit sich selbst setzte. Sokrates und Jesus, jeder in seinem eigenen Lichte, stellen durch ihr Beispiel diese Vollkommenheit und Willensstärke in ein herrliches Licht. Der erste verliert mitten im Tumulte häuslicher Zwistigkeiten seine Ruhe nicht; die heftigsten Drohungen verblendeter Archonten erschüttern seinen weisen Entschluß nicht; er will nicht einmal heimlich aus dem Kerker entweichen, um sich nicht mit der Schmach des Flüchtlings zu beladen; lieber trinkt er ruhig den Giftbecher, ehe er an Wahrheit, Gewissen und Ehre zum Verräther wird. Noch erhabener ist die Tugend Jesu. Bei einer reizbaren Sinnlichkeit, bei einer großen Lebhaftigkeit des Gefühls und bei einer unläugbaren Empfänglichkeit für äußere Eindrücke entsagt er doch in der Blüthe der Jahre allen Vergnügungen der Jugend, allen Reizen der Ehre, allen Freuden des häuslichen Glückes. Vertraut mit Mangel und Elend strebt er doch frei und kräftig zum Himmel empor; keine Beschwerde hält ihn ab, die errungene Weisheit mit seinen Brüdern zu theilen; er stirbt für die Wahrheit und ihren Sieg, um durch das Leiden seiner Unschuld die sündige Menschheit zu versöhnen. Das ist der feste Wille des Weisen, der durch die Stürme dieses immer bewegten Erdenlebens zum heiligen Frieden der Unsterblichen führt.

Strenge Historiker werden diese Schilderungen idealisirt nennen, weil sie überall in der Geschichte kein sprechendes Beispiel eines vollendet guten Willens, sondern auch an den besten Menschen noch Fehler und Flecken finden. Sokrates, werden sie sagen, hat doch als Krieger schlechte Tapferkeit bewiesen, und als Philosoph zuweilen mehr getrunken, als ihm gut war; Paulus schwankte oft zwischen Furcht

und Heldenmuth, und Johannes wußte zuletzt (nach Hieronymus) in Ephesus nichts weiter zu predigen, als, Kinder, liebt einander, weil er in seiner Schwachheit meinte, das sei genug. Die wissenschaftliche Moral beschäftigt sich aber, wenn schon nicht mit dem Urbilde, doch mit dem Vorbilde der Vollkommenheit, welches seiner Natur nach eine idealisirende Haltung fordert. *Qui moderatione et constantia quietus est animus, ut nec tabescat molestiis, nec frangatur timore, nec sitienter quid expetens ardeat desiderio, nec alacritate futili gestiens deliquescat*, is est sapiens, quem quaerimus et beatus. *Cicero* in quaest. Tuscul. IV, 17. Plutarchs vitae parallelae, die sogenannten Biographien von Telemach, Cyrus und Anacharsis, und mehrere Lebensbeschreibungen von Heiligen der Kirche, wie des Antonius und Benedictus, bieten einen solchen moralischen Bildersaal dar. Zollikofer in seiner Warnung vor einigen herrschenden Fehlern des Zeitalters (Leipzig 1788. S. 439. fl.) hat dieses Bild des vollkommenen Mannes als Kanzelredner ausgezeichnet. Auch in Feders Untersuchungen über den menschlichen Willen Th. IV. Lemgo 1793. S. 347. fl. findet sich über das Verhältniß der Tugend zur Religion viel Beachtenswerthes, was mit diesem Abschnitte zusammenhängt.

§. 55.

Von den Temperamenten.

Die sinnliche, oder organische Kraft unseres Willens hängt im Allgemeinen vielfach von dem Temperamente und der Einbildungskraft ab. Das Temperament bezeichnet die besondere Art, zu empfinden und zu fühlen, welche ihren Grund in der ursprünglichen Mischung der Säfte hat. Man unterscheidet schon seit den frühesten Zeiten das kaltblütige, leichtblütige, warmblütige und schwer-

blütige, und ist auch da, wo man noch andere Eintheilungen hinzufügte, immer darüber einverstanden gewesen, daß jedes derselben einen bedeutenden Einfluß auf die Handlungen und den ganzen Charakter des Menschen hat.

Während der vernünftige Wille des Menschen sich in der freien Thätigkeit seiner Intelligenz bewegt, hängt seine organische Kraft zunächst von dem Temperamente ab. Dieses ausdrucksvolle Wort deutet nemlich die individuelle Gesundheit des Menschen an, sofern sie durch seine Constitution und Complexion, oder durch das Verhältniß der festen und flüssigen Theile zu einander bedingt ist. Wie eine und dieselbe Saite auf einem musicalischen Instrumente anders tönt, wie auf einem zweiten, so ist auch der Nervenreitz in dem menschlichen Körper verschieden, und diese Mannigfaltigkeit der Empfindung bringt dann auf den organischen Willenstrieb verschiedene Eindrücke hervor. Die Lehre von den Temperamenten ist daher nach einer alten Bemerkung Galens (*animi mores temperaturam corporis sequi*: opp. ed. Basil. 1538. p. I. p. 344. sq.) auch dem Moralisten sehr wichtig, ob sie dieser schon aus einem höheren Standpunkte betrachtet, als der Physiolog. Hippokrates theilte sie nach den vier Elementen und dem vorherrschenden Momente des Wassers, der Luft, des Feuers und der Erde in den Säften, in das phlegmatische, sanguinische, cholerische und melancholische. Platner ordnete sie nach Ländern und Provinzen (das römische, attische, lydische, phrygische und unterschied hiernach das männliche, feurige, ätherische, melancholische, sanguinische, böotische und hektische Temperament. Kant trennt die Temperamente des Gefühles (das sanguinische und phlegmatische) von den Temperamenten der Thätigkeit (dem cholerischen und melancholischen); Feder und Loder aber fügen diesen vier Hauptclassen noch das vierschrötige,

hypochondrische und milde bei. Oken endlich (Allgem. Naturgesch. B. IV, S. 322.) kehrt zu der alten hippokratischen Ansicht, als der einzig naturgemäßen zurück, und leitet, wie die Leidenschaften, so die Temperamente des Menschen von den Luftzuständen ab, welche sich der Organism angepaßt hat. Auch uns genügt die hippokratische Ansicht als die natürlichste und leichteste: daher wir denn auch den Einfluß jeder dieser Mischungen auf das Gemüth kürzlich darstellen wollen.

1) Das kaltblütige, oder wässerigte (nach Oken fischartige) Temperament ist in seinem Elemente kalt und feucht und steht mit einem schwammigten Körper, schlaffer Muskelfaser und schwacher Reizbarkeit in genauer Verbindung. Kant nennt den Phlegmatiker einen gebornen Philosophen, während Loder ihm schwache Sinne und ein geringes Maaß des Verstandes zuschreibt, Oken aber ihm jeden Kunsttrieb gänzlich abspricht. Auch ist es wahr, daß der Phlegmatiker nicht leicht unbesonnen handelt und sich also auch nicht aus dem Gleichgewichte bringen läßt; er ist vielmehr geduldig, gutmüthig, unterwürfig und ein Feind von Zwisten und Streitigkeiten. Aber von der anderen Seite ist er auch ein geborner Müßiggänger, langsam zum Guten, weitschweifig, saumselig, indolent, lieblos und nicht geschickt, das höhere Gebiet der Wahrheit zu bereichern. Will daher der Phlegmatiker weise werden, so muß er sich zur Thätigkeit spornen, seine Einbildungskraft beleben, seinen schlummernden Ehrtrieb wecken, sein Schönheitsgefühl bilden, mit seiner Bequemlichkeitsliebe unablässig kämpfen und den Gedanken nicht aus der Seele verlieren, daß Fühllosigkeit und Unthätigkeit das Grab aller Tugend und Freude ist.

2) Das leichtblütige, oder lustige Temperament (des vogelartigen Leichtsinnes nach Oken) ist in seinem Elemente warm und feucht, und steht mit einer weichen Faser, schnellerem Blutumlaufe, guten Sinnen und einer lebhaften Einbildungskraft in naher Gemeinschaft. Bei dem sanguinischen Menschen wechseln daher Vorstellungen und Begriffe

häufig; er ist ein Mann des Augenblickes, liebt scheinbar die ganze Welt, aber eigentlich Niemanden, als sich selbst; seine Freundschaft ist zwar aufwallend, aber ohne Bestand. Er verspricht schnell und viel, ohne reiflich nachzudenken, und hält eben daher wenig; er ist ein schlimmer Schuldner und fordert immer neue Fristen; ernsthaften und anhaltenden Geschäften weicht er aus und behandelt die wichtigsten Gegenstände nur als eine Kleinigkeit. Soll daher der Wille des Leichtblütigen vernünftig werden, so muß er sich vor Allem der Mäßigkeit befleißigen, Zerstreuung und Exaltation der Einbildungskraft meiden, die Stunden der Einsamkeit benützen, um über die Folgen seines Leichtsinnes und seiner Inconsequenz nachzudenken; in seinen Geschäften muß er sich an Ordnung und Pünktlichkeit gewöhnen, sich einen Freund von festem und ernstem Charakter wählen, um sich nach ihm und unter seiner Leitung zu bilden; er muß namentlich seiner Geistescultur eine solche Richtung geben, daß das Studium der ernsten und höheren Wissenschaften immer vorherrschend vor ästhetischen Zerstreuungen und Liebhabereien werde. So kann er hoffen, die Fehler seiner körperlichen Anlage zu verbessern und zuletzt ein weiser und glücklicher Mensch zu werden.

3) Das cholerische, oder feurige Temperament (der Säugthiere nach Oken) ist in seinem Elemente hitzig und trocken, und steht mit gelber Galle, fester Faser, einem scharfen Blute, guten Sinnen und einer glühenden Einbildungskraft in Verbindung. Der Choleriker ist daher jähzornig, ohne zu hassen, seine Thätigkeit ist rasch, aber nicht ausdauernd; er gebietet lieber und leitet die Ausführung seiner Plane, als daß er selbst Hand an das Werk legt; er duldet nicht gern Widerspruch, stößt die, welche ihn beleidigen, kühn und trotzig von sich, leidet keine Ungerechtigkeit, ist aber selbst oft hart und lieblos; Achtung versagt man ihm nicht, aber Liebe findet er selten. Es leuchtet ein, daß in diesem Temperamente viele Antriebe zur Vervollkommnung liegen; schon Aristoteles bemerkt, daß fast alle große

Männer Choleriker waren (*omnes ingeniosi iracundi*); aber es verleitet auch häufig zu großen Uebereilungen und macht selten glücklich. Die Moral empfiehlt daher dem Warmblütigen Abhärtung des Körpers, um seine Reitzbarkeit zu mäßigen, eine auch im Einzelnen und selbst bei Kleinigkeiten ausharrende Thätigkeit, damit er von raschen und fliegenden Entwürfen abgezogen werde, den festen Entschluß, im Augenblicke des aufwallenden Zornes nie zu handeln, Meidung der Einsamkeit, die ihn oft zu kühnen Planen verleitet, Achtung gegen die Freiheit und Persönlichkeit Anderer, die er gern beherrschen und unterjochen mögte, und vor Allem einen anhaltenden Umgang mit zartfühlenden Menschen, um die Härte seines Charakters zu brechen und ihm Beugsamkeit und Humanität zu geben. Die stoische und kantische Moral sagt dem Choleriker selten zu, weil sie ihn häufig verleitet, seinen Eigensinn für Festigkeit zu halten, und daher die Unerträglichkeit seiner Natur steigert, die sie mildern und bändigen sollte.

4) Das schwerblütige, oder melancholische (nach Oken amphibienartige) Temperament ist in seinem Elemente kalt und trocken, und steht mit schwarzer Galle, spröder Faser und gehemmtem Blutumlaufe in Verbindung; ein scheuer, trüber und matter Blick, mehr Verstand, als Gedächtniß und Phantasie sind in seinem Gefolge. Eine Abart desselben ist das hypochondrische, welches sich durch schwache Nerven, gehinderten Blutumlauf und ungleich vertheilte Lebenskraft, so wie durch periodisch-vordringende Mischungen des warmblütigen und melancholischen Temperamentes ankündigt. Der Schwerblütige brütet gern über einer Idee, weil es seinem Vorstellungsvermögen an Mannigfaltigkeit der Reitze fehlt; er giebt Kleinigkeiten einen hohen Werth, ist unzufrieden, hart und mißtrauisch; er meidet die Menschen, theils aus Verlegenheit, theils aus Stolz, weil sie ihm zu leichtsinnig und frivol sind; er verspricht nicht gern, hält aber genau, was er zusagt, ist geneigt zur Schwärmerei und zum Lebensüberdrusse. Ihm ähnlich ist der Hypochonder

niedergeschlagen und traurig bis zur Verzweiflung, und dann wieder lustig bis zur Ausgelassenheit (vix medius inter lacrymas et cachinnum), zur Arbeit träg, furchtsam, im Umgange verlegen und ängstlich, muthig auf seinem Zimmer, aber feig im Kampfe wie Sokrates, damit er nach der Flucht noch einmal streiten kann. Schwerblütige Menschen müssen daher ihren Körper in steter Thätigkeit erhalten, in ihren äußeren Verhältnissen oft Ort und Personen wechseln, um das Spiel ihrer Vorstellungen zu vervielfältigen; auch gegen ihre Neigung müssen sie gesellige Verbindung knüpfen, um die Menschen von ihrer guten Seite kennen zu lernen; sie müssen ihre Phantasie endlich durch Reisen, Studium der schönen Künste und Betrachtungen der Natur erheitern, um durch alle diese Reitze die Traurigkeit zu überwinden und sie zuletzt ganz aus der Seele zu verbannen.

Es ist ein wahres Glück für die Menschheit, daß alle diese Temperamente im Ganzen und im Einzelnen auf das Glücklichste gemischt sind. Bestände ein Volk aus lauter Cholerikern, sie würden sich selbst aufreiben; ganz aus Leichtblütigen, es würde unter ihnen nichts Großes gelingen, keine Zucht und Treue herrschen; ganz aus Melancholikern, der Staat würde dann einem Hospital, einer Wohnung von Eulen gleichen; ganz aus Phlegmatikern, es würde dann kein Fleiß, kein Handel, keine Cultur und kein Wetteifer stattfinden. Petrus, Paulus, Johannes und Judas stehen daher, selbst unter den Aposteln Jesu, als Repräsentanten der vier Haupttemperamente da. Auch bei den Individuen findet sich eben so wenig ein reines Temperament, als eine reine Gesundheit, es hat vielmehr jeder Mensch eine eigene Constitution, die ungleich persönlicher, also auch mannigfaltiger ist, als in dem Thierreiche. Bei diesem durchaus individuellen Reitze der organischen Willenskraft hat daher Jeder seine eigenen Vergnügungen und Freuden, seine eigenen Leiden und Schmerzen; sein Antheil an dem wandelbaren Erdenglücke ist ihm schon zugemessen, bis ihn Pflicht und Gewissen zu den höheren Gütern des Lebens hinführen. Man

vergl. Feder über den menschlichen Willen Th. II. S. 67. fl. Th. IV. S. 26. fl. Kants Anthropologie S. 259. fl. Platners Aphorismen Th. II. §. 826. fl. Meiners Untersuchungen über die Denk- und Willenskräfte des Menschen. Göttingen 1806. Th. II. 4ter Abschnitt. Heinroths Anthropologie. S. 131. fl. In Beziehung auf die ältere Literatur dieses Abschnittes ist der Artikel Temperament in Walchs philosophischem Lexikon Th. II. S. 1092. ff. von lehrreichem Interesse.

§. 56.

Von der Einbildungskraft.

Mittelbar wirkt auf den sinnlichen Willen auch die Einbildungskraft als freies Bildungsvermögen des inneren Sinnes ein. Denn wie sie von der einen Seite die Entstehung der Begriffe und das Bewußtseyn der Ideen vermittelt; so übertreibt sie auch oft das Gefühl unserer pathologischen Affectionen, erzeugt den sinnlichen Schein und Irrthum, und gibt dadurch unseren Neigungen und Abneigungen eine falsche Richtung (1. Mos. III, 6. Sprüchw. VI, 15.). Es ist daher wichtig, sie durch Mäßigkeit, Gesundheit der Seele, Erhaltung eines guten Gewissens und reine Wahrheitsliebe in weisen Schranken zu erhalten.

Ein anderer Hauptreitz des sinnlichen Willens geht aus der Einbildungskraft hervor, die man ein Vermögen der Seele nennen kann, sinnliche Gegenstände innerlich nachzubilden und zu idealisiren. Man ist bei der Entwickelung ihres Begriffes darüber einverstanden, daß sie ein Vermögen der Seele ist, sinnliche Gegenstände nachzubilden

und sie in Erscheinungen des inneren Sinnes zu verwandeln, also eine Plastik, eine Camera obscura des Geistes, welche Bilder, Formen und Umrisse aller Art vor seinen Blicken vorübergehen läßt. Was der Pinsel des Malers für das Auge ist, ist die Phantasie für den Geist; dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Vernunft, die kein Vermögen der Bilder, sondern der Ideen ist, welche auch nicht, wie jene, aus der Erfahrung, sondern aus der inneren Natur des Geistes fließen. Eben daher ist auch die Phantasie keine Originalmalerin, sondern nur eine Copistin; sie vermag nichts zu schaffen, was wir nicht vorher empfunden haben; sie kann also keine Farbe zeichnen, die nicht in der Wirklichkeit vorhanden wäre. Der Blindgeborne kann sich einen Begrif von der rothen Farbe machen, aber kein Bild: und von der anderen Seite vermag die Imagination die Idee Gottes selbst in kein anderes Bild zu kleiden, als in ein menschliches. Jede Phantasie ist folglich nicht reinschöpferisch, sondern nur reproductiv; sie kann kein Bild entwerfen, zu dem sie nicht theilweise den Stoff von der Erfahrung geborgt hat. Wie das Gedächtniß die Worte und Zeichen erneuert, so ruft die Phantasie die Bilder und Situationen wahrgenommener Gegenstände hervor. Wohl aber vermag sie die Bilder der äußeren Gegenstände zu idealisiren, zu verschönern, einzelne Züge hinwegzunehmen, oder hinzuzufügen. So entstanden die heidnischen Gottheiten in der Seele der Maler und Bildner aus schönen Menschenköpfen; auf den Stufen der heidnischen Kunst erhob sich die christliche zur Formung der Christusköpfe und Madonnenbilder; selbst das verlorne Paradies, Himmel und Hölle sind in unserer Seele nur idealisirte Copien irdischer Erscheinungen. Wie wohlthätig die Phantasie für uns werde, leuchtet von selbst ein. Ihr verdanken wir alle unsere Begriffe von der Außenwelt, weil sie die sinnlichen Eindrücke derselben in Bilder verwandelt; aus welchen die Vorstellung und der Begrif entsteht. Ein Mensch ohne Phantasie fühlt daher bei dem Anblicke der schönsten Gegend und des herrlichsten

Gemäldes wenig, oder nichts; seine Nerven werden zwar von dem sinnlichen Eindrucke afficirt, aber das Bild desselben ist schwach und matt und theilt sich auch der Seele nur im geringen Maaße mit. Ohne Phantasie kann man weder dichten, noch beschreiben, noch vorstellen, erbauen und rühren. Die Einbildungskraft versinnlicht uns aber auch unsere geistigen Begriffe und Ideen. Wir können uns Gott nicht ohne ein inneres Bild, ja selbst unseren eigenen Geist nicht ganz ohne ein sinnliches Schema denken. Wenn wir beten, personificiren wir Gott in dem reinsten und edelsten Bilde, dessen wir fähig sind; wenn wir die Vorstellung einer Kraft, eines Geistes auffassen, so gibt ihm die Phantasie ein Kleid, ohne das wir sie im Bewußtseyn nicht festzuhalten vermögen (Greilings Theophanien. Halle 1808. S. 73. fl.). Auch verschönert die Einbildungskraft unsere Freuden, die der Gegenwart sowohl, als die der Zukunft, dem Winde gleich, der die brennende Kerze auslöscht und dafür das noch unter der Asche glimmende Feuer zur lodernden Flamme anbläßt. Nicht der wirkliche Genuß, welcher immer hinter unserer Erwartung zurückbleibt, sondern das reine Bewußtseyn, mit dem er verbunden ist, verbreitet über ihn durch die klare Phantasie einen Zauber, der die wahre Lebensfreude erzeugt (L'imagination par *Delille.* Paris 1806. chant. 1,). Daher wird sie endlich eine Quelle der kräftigsten Bewegungsgründe zur Tugend. Der Leidende duldet, der Beleidigte unterdrückt die Begierde, sich zu rächen, der Keusche besiegt den Reitz der Wollust, weil das Bild eines seligen Todes, des verzeihenden Erlösers, oder einer reinen und glücklichen Liebe vor seiner Seele steht. Dabei dürfen indessen die großen Nachtheile einer unbeherrschten Einbildungskraft nicht übersehen werden. Sie wird nemlich zunächst die Hauptquelle alles Irrthumes, indem sie die Erfahrung verfälscht, zum Wahne und zur Schwärmerei verführt, und den Fehler der Erschleichung, die uns erträumte Thatsachen unterschiebt, von allen Seiten begünstigt. Man kann daher behaupten, die Phantasie sei ein exaltirtes Ge-

dächtniß, welches jede Erinnerung verschönert und die belebte Natur fast immer von der wunderbaren Seite auffaßt. Menschen von lebhafter Empfindung täuschen sich daher täglich und stündlich über ihre sinnlichen Wahrnehmungen; der Wahn der Fanatiker, Geisterseher und Inspirirten fließt aus dieser Quelle, welche selbst die trockenen Gefilde der Afterdogmatik zu befruchten pflegt. Dadurch veranlaßt sie auch alle Unsittlichkeiten, indem sie die Sinnenreitze erhöhet, die Leidenschaften erregt, dem Willen ein Scheingut vorhält und ihm dadurch eine falsche Richtung gibt. So entsteht der Zorn aus der übertriebenen Vorstellung eines nahen Uebels, die Wollust aus täuschenden Vorstellungen von den Reitzen des Geschlechtes, der Müssiggang aus der Unbekanntschaft mit den Freuden der Thätigkeit und Berufstreue. Es ist kein Fehler und keine Sünde, bei der die Einbildungskraft nicht geschäftig wäre, daher es auch geniale Menschen mit der Sittlichkeit selten genau nehmen. Kein Wunder, wenn die Phantasie nun auch die Quelle alles Uebels und aller Leiden wird. Sie ist ja die Mutter der Launen und Affecten, quält uns mit vergeblichen Hofnungen und Wünschen und verbittert uns dadurch den Genuß der Gegenwart; sie führt uns kleine Uebel, die wir erdulden müssen, in Riesengestalt vor Augen, martert uns mit bangen Erwartungen der Zukunft und stellt uns den Tod als einen Boten der Furcht und des Schreckens dar. Bei diesem entschiedenen Einflusse der Einbildungskraft auf unseren Willen verdienen noch die wichtigsten Regeln, sie zu leiten und zu beherrschen, unsere Aufmerksamkeit. Hier steht aber eine gewissenhafte Sorgfalt für die Gesundheit des Körpers oben an. Ein schwacher, reitzbarer und kränklicher Körper begünstiget weder die Richtigkeit der Empfindung, noch den steten Lauf der Imagination; ein nervenschwacher Mensch ist gemeiniglich zum Zorn, zur Wollust, zur Furcht und zum Schrecken geneigt. Stärkung des Nervensystems durch eine mäßige und den Körper abhärtende Lebensweise ist daher unerläßliche Pflicht zu einer Zeit, wo der Genuß der Nahrungsmittel so

oft auf die Abstumpfung und Zerrüttung der Lebenskraft berechnet zu seyn scheint. Noch wichtiger ist die Sorge für die Gesundheit der Seele; ein überspanntes Gemüth und ein böses Gewissen trüben und verderben auch die Imagination. Den Wollüstigen umschweben beständig die Bilder unreiner Lust; der Streitsüchtige träumt von nichts, als von neuen Zwisten; der Spieler sieht sich nur von Karten und Würfeln umgeben; Gott hat dem Menschen die Welt in das Herz gelegt, sein Bewußtseyn ist seine Welt (Pred. Salom. III, 10.). Ein gutes, reines und von keiner Erinnerung verübter Unwürdigkeiten beflecktes Gewissen wird daher immer die wesentliche Bedingung einer veredelten Einbildungskraft seyn. Zuletzt kommt es hiebei auch auf eine edle und kräftige Nahrung dieses Seelenvermögens an. Statt fader Gedichte, girrender Romane und rasender Schauspiele wähle der edle Jüngling die Betrachtung großer Naturscenen, erhabener Gebürge, majestätischer Flüsse, des Meeres, des gestirnten Himmels, ferner das Anschauen edler Kunstwerke, die Theilnahme an religiösen Feierlichkeiten und geistvollen Uebungen einer reinen Andacht. Alle diese Gegenstände enthalten nicht nur Corrective für eine schon verdorbene und durch unreine Bilder entweihte Phantasie, sondern sie befördern auch die Erhebung des Gemüthes und die Herrschaft der Vernunft über das freie und ungebundene Spiel unserer inneren Bildungen und Nachbildungen. Von besonderen Vorschriften hierüber wird in der Lehre von der Selbstbeherrschung die Rede seyn. Man vergl. *Pici* de Mirandula liber de imaginatione (opp. Basil. 1604. t. II. p. 91.): Maaß Versuch über die Einbildungskraft. Halle 1792. und den achten Gesang des schönen Lehrgedichtes, l'imagination par *Delille*. 2. Bände. Paris 1806. in Verbindung mit einem congenialen Werke desselben Dichters: Les trois règnes de la nature. Paris 1808.

§. 57.

Anlagen des Menschen zum Guten.

Der Mensch ist, der Schrift (Jak. III, 9.) zufolge, nach Gottes Bilde geschaffen und muß folglich als Creatur Gottes mit natürlichen Grundanlagen zum Guten ausgerüstet seyn. Das bestätigt auch die Erfahrung, wenn man die Grundtriebe seiner organischgeistigen Natur in genauere Erwägung zieht. Sein Instinct führt ihn zum Wohlseyn, sein Geselligkeitstrieb zur Liebe der Freiheit, des Rechtes, und zur Mittheilung, und die Vernunftanlage zur Idealität, Wahrheit und Persönlichkeit. Aus diesen Grundanlagen unserer Natur gehen alle unsere Vollkommenheiten und Tugenden hervor. Das herrliche Gleichniß Jesu vom Unkraute unter dem Waitzen (Matth. XIII, 24. fl.) gewährt eine wesentliche Bestätigung dieser Ansichten.

Die Frage von den Anlagen des Menschen zum Guten wird in der Moral darum freier behandelt, als in der Dogmatik, weil die erste Wissenschaft Alles Natur nennt, was innerhalb des sittlichen Bewußtseyns liegt, während die Glaubenslehre nach augustinischen Ansichten das schon als Gnade betrachtet, was dem Moralisten noch eigene Thätigkeit der Vernunft und des Gewissens ist. In der That setzt auch das Böse, als Negation, das Gute, als Position schon voraus, wie die Kälte nur denkbar wird durch die vorhergehende Wärme, der Tod durch das Leben, der Schatten durch das Licht. Darum lehrt auch die Schrift, der Mensch sei zuerst nach Gottes Bilde geschaffen worden (I. Mos. I, 26.), ehe er sündigte, und er werde noch jetzt sittlichgut oder

böse durch die weise, oder thörigte Richtung seines freien Willens (Matth. XII, 35.). Da nun die Freiheit sich in dem Menschen erst allmählig ausbildet, so muß sich in ihm eine Anlage (dispositio naturalis, indoles), oder wesentliche Einrichtung seiner Natur zur Erreichung der ihm aufgegebenen Zwecke finden, die man von dem Hange (propensio, procliuitas), oder der zufälligen Neigung seiner Natur wohl unterscheiden muß. Diese Anlagen dürfen aber nicht einseitig nur in sinnlichen Trieben, oder Organen gesucht werden, so, daß man alle Tugenden und Laster der Menschen entweder aus der Geschlechtsliebe (Darstellung eines neuen Gravitationsgesetzes für die moralische Welt. Berlin 1802. S. 14. fl.), oder aus einem angebornen Sinne der Theosophie, der Ruhmbegierde, des Diebstahls und der Mordsucht (Galls Schädellehre von Bischoff. Zweite Ausgabe. Berlin 1805. S. 90. fl.) ableite. Denn da jeder Mensch unbestritten sein eigenes Ich hat, ein Organ der Ichheit aber bisher von keinem Schädellehrer nachgewiesen worden ist; so leuchtet von selbst ein, daß materialistische Ansichten nicht ausreichen, die ersten Tugendkeime des menschlichen Gemüthes zu entdecken und an das Licht zu bringen. Wenn wir daher zur Ehre Gottes und der Menschheit den Satz aufstellen, Alles in der Natur sei gut (1. Mos. I, 31. 1. Tim. IV, 4.) und folglich auch der Mensch, als ein der Sittlichkeit fähiges Wesen von Gott mit vielen herrlichen Anlagen zur Tugend ausgerüstet, so muß hier nicht allein die sinnliche, sondern die ganze, geistig-organische Natur unseres Geschlechtes in Erwägung kommen. Kant unterschied aus diesem Standpunkte an dem Menschen die Anlage zur Thierheit, zur Menschheit und Persönlichkeit. Wir folgen nur den Spuren dieses großen Denkers, wenn wir behaupten, der Mensch habe

1) schon eine Anlage des Instinctes zur Beförderung seines sinnlichen Wohlseyns, oder zur Erhaltung und Aneignung der sinnlichen Lebensgüter (Ephes.

V. 29.). Hierher gehört der Lebenstrieb, oder Instinct zur Erhaltung unseres sinnlichen Daseyns, der Trieb zur Nahrung und Restauration unserer erschöpften Kräfte durch Schlaf und Ruhe; der Geschlechtstrieb zur Erhaltung unserer Gattung, der mit der sittlichen Bildung in naher Gemeinschaft steht; der Trieb der Liebe und Anhänglichkeit an Eltern, Geschwister und die nächsten Anverwandten. Gern würde die Buhlerin das Kind ihrer Begierde verlassen, oder tödten; aber der Instinct siegt und sie legt es weinend an die mütterliche Brust. Diese reinpathologische Güte der menschlichen Natur ist von dem weitesten Umfange; unendlich viele Handlungen des Mitleides, des Wohlwollens, der Freundlichkeit und Milde fließen aus dem Triebe des Menschen zur Beförderung seines Wohlseyns; auch der Egoist handelt wie ein Menschenfreund, nur um in seinen angenehmen Empfindungen durch fremde Leiden nicht gestört zu werden.

2) Der Mensch hat aber auch von Natur eine Anlage zur Geselligkeit, welche die Wiege seiner ersten sittlichen Bildung ist. Schon Aristoteles nennet den Menschen ein geselliges Thier (ζῶον πολιτικὸν) und Cicero findet in seinem Verlangen nach häuslicher und bürgerlicher Verbindung einem wesentlichen Charakterzug unseres Geschlechtes (innatum est homini quasi ciuile et populare, communitas et societas. Fin. V, 23.). Zu dieser Geselligkeit treibt die Natur den Menschen nicht allein durch physische Bedürfnisse, sondern auch durch seine Thätigkeit und Liebe. Hier erwacht aber

a) zuerst seine Begierde nach Freiheit, weil er sich nun im Familienleben und im bürgerlichen Kreise genöthigt sieht, sie gegen die Angriffe derer zu vertheidigen, die ihm an Macht und Talenten überlegen sind. Die zurückgedrängte und concentrirte Selbstthätigkeit strebt nun nach außen jeder Willkühr entgegen und will sich selbst zum Guten nicht durch fremde Gewalt zwingen lassen. Man nimmt das schon an den Kindern wahr; so wie sie anfangen, selbst zu gehen, wehren sie jede fremde Leitung ab. In der Folge

ist auch dem mündigen Menschen der äußere Zwang der Ehre, der Höflichkeit (gêne), des Glaubens verhaßt, ob er sich schon zu allen diesen Forderungen zuletzt von selbst entschließen muß. Schon Livius sagt von dem ersten Kampfe der Achäer mit der Alles bevormundenden römischen Herrschsucht: *adparuit, nihil omnium bonorum multitudini gratius esse, quam libertatem* (XXXIII, 32.). Die Natur führt uns also durch einen mächtigen Trieb unseres Wesens zwar in die Gesellschaft, aber unter der Bedingung ein, daß wir noch in ihrer Mitte unsere Freiheit als die Quelle aller Tugend erhalten (Herders Ideen zur Phil. der Gesch. d. M. Th. I, S. 264. kl. A.)

b) Hier erwacht aber auch seine Rechtsbegierde. Wähnt der Mensch im Stande der Natur, die ganze Welt sei sein, so will er dafür im Schooße der Gesellschaft, was ihm gebührt (*suum cuique*). Er behauptet das Recht auf den Gebrauch seines Körpers (zu sittlichen Zwecken), auf die ersten Bedürfnisse des Lebens, auf Sicherheit des Eigenthums und Besitzes, und auf ein wachsendes Lebensglück nach dem Maasstabe seines Verdienstes. Daher der Hang zur Gleichheit unter den Menschen, der auf dem Gefühle ursprünglich gleicher Rechte beruht, und wieder die Geneigtheit, das auszugleichen, was man von Andern Gutes, oder Böses empfing (s. Fundgruben des Orients, Bd. II, S. 114.); daher die Heftigkeit in der Vertheidigung seines Rechtes gegen öffentlichen und Privatdespotism. Die Rechtsbegierde ist eine Wurzel großer Tugenden in der menschlichen Natur, so wie von der anderen Seite durch die Rechtlosigkeit eines Volkes (nach türkischen Grundsätzen) der erste Keim seines sittlichen Charakters zerstört wird.

c) In der Gesellschaft regt sich nun auch positiv der Trieb des Mitgefühls und der Mittheilung. Die Selbstsucht ist dem Menschen nur bis auf einen gewissen Grad eigen; er ist vielmehr von Natur theilnehmend, bei fremden Leiden mitfühlend und eben daher geneigt, dem Anderen zu dienen und sich ihm mitzutheilen. Was der barm=

herzige Samariter im Evangelio thut, billigt jeder Mensch von reiner Natur; die schützende Gastfreundschaft der Maurin, welcher Mungo Park in seinen Reisen ein so rührendes Denkmal gesetzt hat, wird von jedem unverdorbenen Herzen geübt werden. Was wäre auch alles Menschenleben in den Familien und im Staate, ohne Mitgefühl und Mittheilung (Röm. XII, 15.)!

3) Die edelste Anlage des Menschen ist indessen unbezweifelt die zur Ichheit, oder Persönlichkeit, das heißt die Charakteranlage zur Einheit des vernünftigen Denkens und Wollens. Es liegt aber in diesem Herzkeime aller Sittlichkeit.

a) ein Streben nach Idealität überhaupt, oder nach protensiver Einheit des Denkens in das Unendliche. So hoch der Mensch auch in der Bildung seines Geistes stehen mag, so strebt er doch noch höher nach einer Vollendung ohne Maaß und Schranken. In diesem Aufstreben der Gedanken finden wir das Leben der Vernunft und Freiheit, welches der Tugend die Bahn bereitet:

b) ein Streben nach Wahrheit, oder extensiver Einheit des Denkens und Erkennens. Alles, was wir denken und erfahren, knüpfen wir mit dem Bande der absoluten Einheit der Vernunft zusammen, und so entsteht die Wahrheit. Je mehr wir wissen, desto mehr wollen wir wissen; Zuwachs an Kenntniß ist Zuwachs an Schmerz (Pred. Salom. I, 18.):

c) ein Streben nach Beharrlichkeit des Willens, oder intensiver Einheit desselben mit der Vernunft. Gerade darinnen besteht nemlich der Charakter und die volle, sittliche Persönlichkeit des Menschen, daß er seinen Grundsätzen gemäß handelt (Sprüchw. XXIV, 10. Hebr. XIII, 9.). Dagegen ist es immer ein Beweis von Schwäche, wenn der Wille schwankt und fluthet, oder wenn die Handlungen mit den Grundsätzen im Widerspruche stehen (Matth. XI, 7. Jak. I, 6.). Schon im gemeinen Leben betrachtet man es als ein Zeichen großer Unvollkommenheit, wenn man sich

auf das Wort eines Menschen nicht verlassen darf, weil er vergißt, was er verspricht, oder nicht Kraft des Willens besitzt, die Zusage zu verwirklichen. Feder über den menschlichen Willen Th. I, S. 116. f. Herders Ideen, Th. I, S. 277. Fichte's Sittenlehre, S. 38. 214. f.

In der treflichen Parabel vom Unkraute unter dem Waitzen (Matth. XIII, 24 ff.) finden wir dieselbigen Hauptgedanken wieder. Der Hausvater streuet guten Samen aus (V. 24.; das ist bonum *seminis*, vel *indolis*, 1. Joh. III, 9.). Die Saat schießt fröhlich zu Aehren auf (V. 26. vergl. Jak. V, 18. Das ist bonum *segetis*, vel perfectionis). Das reine Korn wird zu Gottes Vorräthen gesammelt und aufbewahret (V. 30. vergl. III, 10. Das ist bonum *fructus*, vel vitae aeternae). Das Unkraut (V. 25. ζιζάνια, die Anhängsel, das Afterkorn) ist nur die Ausartung des Waitzen aus dem guten Korn in das schlechte, wie es überall in der Natur Extreme gibt, die zuerst nur Spielarten sind, bis sie so weit entarten, daß sie der Urgattung kaum mehr ähnlich sind.

§. 58.

Ausartung dieser Anlagen zum Bösen.

Da alle diese Anlagen sich nicht mit physischer, oder rationaler Nothwendigkeit, sondern auf dem Gebiete der freien Willkühr (§. 24.) ausbilden; so erhalten sie durch des Menschen freie Wahl, oder wie sich die Dogmatik ausdrückt, zufälligerweise, eine falsche Richtung. Der Instinct führt durch Völlerei und Wollust zur überthierischen Rohheit; der Geselligkeitstrieb zur Willkühr, Herrschsucht und Zerflossenheit des Gefühls; die Anlage zur Persönlichkeit aber artet in Schwärmerei, Immoralism

der Grundsätze und unsittlichen Eigenwillen aus (Röm. I, 24—32.). So entsteht in uns der Hang zur Sünde, von dem sich kein Sterblicher frei weiß (1. Mos. VIII, 21. 1. Joh. I, 8.).

Wenn die Anlagen des Menschen zum Guten sich, wie der Keim einer Pflanze, oder wie ein in der Seele unwiderstehlich aufsteigender Gedanke, entwickeln könnten; so würde der ganze sittliche Wachsthum seines Gemüthes einzig und allein das Werk des Schöpfers seyn. Aber die Entwickelung seiner moralischen Anlage fordert, gleich allem Leben der Creatur, ein freies Spiel der Kraft; wie der Verstand unaufhörlich zwischen Licht und Finsterniß schwankt, so schwebt der frei alternirende Wille zwischen dem Guten und Bösen. Hieraus entstehen die Abirrungen dieser Anlagen zur Sünde, welche, der Natur ihrer Causalität gemäß, einzig und allein auf Rechnung des sich im freien Handeln versuchenden Menschen kommen. Wie hart sich daher auch Luther nach den trüben Ansichten Augustins über das Verderben der menschlichen Natur in ihrem Wesen ausgedrückt hatte; so sahen sich doch, der empörenden Folgen wegen, die Urheber der Eintrachtsformel genöthiget, den Flacianischen Irrthum, daß die Erbsünde zur Substanz des Menschen gehöre, zu verwerfen, und sie nur für ein zufälliges Uebel zu erklären (*epitome articulorum:* art. I, de peccato originis.) Mit dieser Entscheidung kann die Behauptung eines radicalen Bösen in der menschlichen Natur nicht mehr bestehen, wohl aber der herrschende Hang zum Bösen, der als bleibendes Symptom (accidens inseparabile), wie schon die heidnischen Philosophen sahen (mali sumus, fuimus, erimus: *Seneca* ep. 96.), von unserer Natur nicht mehr getrennt werden kann. Es gehen nemlich

1) aus den Anlagen des Instinctes alle Laster der Animalität und Verwilderung hervor. Speisen und Getränke sollten den Menschen nähren; aber er mißbraucht sie zur Schwelgerei und Ueppigkeit. Der Geschlechtstrieb sollte zur

treuen Liebe und zur Fortpflanzung unserer Gattung führen; aber er artet in grenzenlose Wollust und gänzliche Zerrüttung unserer organischen Natur aus, von der sich kaum bei den Thieren etwas Aehnliches findet. Der Trieb der elterlichen Liebe sollte eine Anleitung zur weisen Erziehung und Beglückung der Kinder werden; aber häufig degenerirt er in eine falsche Zärtlichkeit und Affenliebe, welche die Kinder an Geist und Körper zu Grunde richtet. Kant nennet diese Entartung viehische Laster, weil der Mensch durch sie unter das Thier herabsinkt, welches weder im Genusse der Nahrungsmittel, noch in der Geschlechtslust die unersättliche Begierde des Menschen erreicht. Schon die Apostel hatten sich hierüber auf eine ähnliche Weise ausgedrückt (Röm. XIII, 13. 2. Petr. II, 12.). Noch einleuchtender wird dieses

2) bei dem Triebe der Geselligkeit, der schon in seiner ersten Entwickelung zu vielen Sünden und Gebrechen führt. Nähme

a) die Freiheitsbegierde ihre Richtung nach dem Inneren des Gemüthes, wie sie sollte; so würde sie eine Mutter aller Tugenden und Vollkommenheiten werden. Statt dessen aber wendet sie sich nach der Außenwelt, wird Licenz und Anarchie, und zerstört nun als Leidenschaft die Wurzel der geistigen Thätigkeit, von der sie ausging. Wenn von der einen Seite alle Regierungen, auch die besten, ein geheimes Streben nach Herrschsucht hegen; so strebt dagegen der Bürger und Unterthan nach einer Freiheit ohne Gesetz. In dem Schooße des Staates will Jeder die natürliche Freiheit wieder erringen, die doch mit dem geselligen Vereine nicht bestehen kann. Daher der geheime Widerwille gegen Obrigkeiten, Rechtsgesetze, ja gegen Pflicht und Religion selbst, weil der Mensch so leicht auf die Thorheit verfällt, die Freiheit ins Unendliche um der Freiheit willen zu lieben, da sie doch nur als Wirkungskreis für vernünftige Zwecke einen Werth hat (v. Genz Fragmente aus der neuesten Geschichte des politischen Gleichgewichtes in Europa. Petersburg 1806. S. 3. f.). Nicht minder artet

b) die Rechtsbegierde in Härte, Streitsucht, Rachgierde und Empörung gegen die moralische Weltordnung aus. Nicht genug, daß die Menschen ihr strenges Recht auch da behaupten, wo sie es durch Güte mildern sollten (Matth. V, 38. f.); nicht genug, daß sie die Gerichtshöfe mit Klagen bestürmen, wo ihre Rechte zweideutig, oder erträumt sind. Nein, sie hassen auch ihre Beleidiger bis in den Tod und verfolgen sie bis zu ihrem gänzlichen Untergange. Nicht genug, daß Jeder, wie es sich gebührt, mit dem Andern gleiches Recht und gleichen Schutz der Gesetze genießt, er will auch mit ihm gleiche Rechte, gleiches Eigenthum ((lex agraria), gleiche Ehre, gleichen Lebensgenuß, ohne doch diese Gleichstellung durch Talent, Fleiß und Verdienste begründet zu haben. Demokratie nach oben und Aristokratie nach unten ist der Widerspruch der Thorheit, der in jedes Menschen Brust liegt und fortwährend zur geheimen Empörung, nicht nur gegen die bürgerliche, sondern auch gegen die sittliche Ordnung reizt. Die neueste Geschichte des St. Simonism und der hierarchischen Demokratie von Lamennais legen für die Richtigkeit dieser Bemerkung ein lautes Zeugniß ab.

c) Der Trieb der Mittheilung endlich degenerirt bald in eine Zerflossenheit des Gefühls und der Thätigkeit, welche überall die Schranken wahrer Liebe überschreitet. Die reine Sympathie verwandelt sich in ein aufwallendes und zudringliches Wohlwollen, in Empfindelei, Murren und Unzufriedenheit mit der Vorsehung, in Geschwätzigkeit und Unterhaltungssucht, in Vielgeschäftigkeit, Zerstreuungssucht und Verschwendung. Während der schlaue und lauernde Egoist sich Anderen menschenfeindlich verschließt, gibt sich der leichtsinnige und aufwallende Gefühlsmensch unbesonnen hin und wird durch seine Zudringlichkeit denen zuerst verächtlich, welchen er mit einer sich wegwerfenden Selbstvergessenheit dienen will.

3) Den meisten Verirrungen ist die Anlage zur Ichheit und Persönlichkeit ausgesetzt. Was nemlich

a) das Aufstreben zum Idealen betrift, so machen

die Menschen häufig von ihm einen doppelt unrichtigen Gebrauch. Einmal: sie verwechseln das Ideal der Vernunft mit den Idealen der Phantasie. Das Ziel ihrer Wünsche ist nicht Weisheit, Vollkommenheit und hieraus entspringende Glückseligkeit, sondern Reichthum, Schönheit, Pracht, äußere Ehre, Lust und Sinnengenuß aller Art. Eben daher suchen sie zweitens die Realisirung dieses Ideals immer außer sich und niemals in sich selbst. Glück, Lust und Freude soll ihnen als fremde Gabe zufallen, während sie sich die Quelle derselben in ihrem eigenen Herzen eröfnen sollten. Daher die Unbekanntschaft der Menschen mit ihrem Inneren, ihr Stolz und ihre Selbstsucht, weil sie sich immer nur in dem Spiegel ihrer Einbildungskraft und nie in dem Lichte der Vernunft erblicken; daher ihre romantischen Wünsche und Entwürfe, ihre Hofnung eines überlangen Erdenlebens, die Unsicherheit ihres Lebensplans, ihre Unzufriedenheit und Unthätigkeit, ihre Charakterlosigkeit und ihr Weltsinn, weil ein falsches Ideal von Lebensglück unvermeidlich die größten und mannigfaltigsten Thorheiten erzeugen muß.

b) Auch der Trieb nach Wahrheit irrt häufig von seinem Ziele ab. Nicht genug, daß der Mensch in der Periode der Jugend, wo die Phantasie herrschende Seelenkraft ist, Einheit der Bilder für Einheit der Begriffe hält; er vergißt auch, daß selbst der glücklichste Forscher die Wahrheit immer nur fragmentarisch und stückweise erkennet (1. Kor. XIII, 12.), weil sie, nach ihrer gänzlichen Reinheit und Vollendung, nur in dem göttlichen Verstande gesucht werden darf. Hieraus entsteht dann Einseitigkeit, Hang zu Paradoxien, Intoleranz, Verfolgungsgeist, Fanatism, und von der anderen Seite wieder Zweifelsucht, Gleichgültigkeit gegen reine Erkenntniß, Vernachlässigung der Cultur. Das unchristliche, menschenfeindliche und alle Moralität durch einen brutalen Stolz vergiftende Dogma von einer alleinseligmachenden Kirche würde nie haben entstehen können, wenn die Pharisäer, die es zuerst auszusprechen wagten, nur eine Ahnung

gehabt hätten, wie man die Frage des Pilatus beantworten müsse: „was ist Wahrheit (Joh. XVIII, 38.)?"

c) Die Anlage zur Beharrlichkeit des Willens endlich führt zum Eigensinne, den man von der Festigkeit wohl unterscheiden muß. Ich habe oft bemerkt, sagt der Cardinal Retz (*Mémoires* t. I, p. 210. Amsterdam 1719.), daß schwache Menschen den Eigensinn gerade da für eine Tugend halten, wo Nachgiebigkeit für sie die erste Pflicht seyn sollte. Eigensinn (opiniatreté) ist aber bei Hausvätern, Lehrern, Richtern, Staatsmännern und Regenten für sie und Andere ungleich verderblicher, als der größte Temperamentsfehler. Von der anderen Seite beharren zwar die Menschen noch bei ihren Grundsätzen, aber nicht bei den aus ihnen fließenden Maximen, woraus dann nur eine allgemeine, aber keine besondere und durchgreifende Einheit des Willens mit der Vernunft entsteht. Es gibt viele Christen, welchen die Ehe über Alles heilig ist; aber von der ehelichen Keuschheit haben sie nicht den geringsten Begrif. Der Grund dieser Erscheinung ist häufig in dem Verstande und Willen zu gleicher Zeit zu suchen und hat in jedem Falle auf die Ausbildung der Persönlichkeit den nachtheiligsten Einfluß. Einseitige, und falsche Consequenz verleitet zu den unsittlichsten Handlungen; sie verewigt die Feindschaften, trotzt der Natur (la Mettrie), wird oft Tollkühnheit (Alexander der Macedonier, Carl XII. von Schweden), zerstört das häusliche und Familienglück, verleitet die Regierungen zu allen Greueln des Despotism und wird dann für ganze Völker eine Quelle des Verderbens. Daß alle diese Verirrungen nicht eingebildet, sondern wirklich seien, und zwar nicht nur bei dem einzelnen Menschen, sondern bei ganzen Nationen, beweiset die Geschichte und Erfahrung unwidersprechlich. Es wird kein Mensch in Abrede stellen, daß er sich irgend einmal im Genusse der Nahrungsmittel übernommen, daß er sich gegen Eltern, Lehrer und Obere empört, daß er sich an Andern gerächt, sich in fremde Angelegenheiten gemischt, daß er sich mit schwärmerischen Idealen getragen, daß er geirrt

und den Irrthum vertheidigt, daß er selbst unsittliche Maximen in Schutz genommen habe. Es ist also gewiß, daß alle Menschen sündigen (Röm. III, 12. 1. Joh. I, 8.); eine Erscheinung, die sich, bei der unbedingten Heiligkeit der Pflicht, nicht erklären ließe, wenn der in uns wohnende Hang zum Bösen nicht mit einer gewissen metaphysischen Unüberwindlichkeit verwandt wäre. Man vergl. *Charron* de la Sagesse l. I. ch. 5. Niemeiers Briefe an christliche Religionslehrer B. III, S. 204. fl. Michaelis Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von der Sünde und Genugthuung. Göttingen 1775. §. 48.

§. 59.
Grund des Bösen.

Fragen wir indessen weiter, worinnen der Grund der Ausartung dieser natürlichen Anlagen des Menschen zum Guten liege; so eröfnen sich uns dichterische, empirische, metaphysische und psychologische Ansichten, die zwar sehr unter sich abweichen, aber doch fast sämtlich aus der Bibel abgeleitet werden. Die erste sucht die Ursache des Bösen in dem Genusse der verbotenen Frucht im Paradiese (1. Mos. III, 4. fl.); die zweite in der herrschenden Sinnlichkeit (Röm. VII, 18.) und ihrer Fortpflanzung durch die Zeugung (Psalm LI, 7. Röm. V, 12.); die dritte endlich in dem bösen Willen des Satan (Joh. VIII, 44. Matth. XIII, 39.), oder gar in einer über das Bewußtseyn des Menschen hinausgehenden bösen That. Man muß indessen erinnern, daß die älteste Urkunde bei Moses mehr den Ursprung des Uebels, als des Bösen, und zwar nur bildlich zu besprechen scheint; daß Paulus die Sinn-

lichkeit zwar als veranlassende, nicht aber als Grundursache der Sünde betrachtet, so wie David nur von sich, nicht aber von dem ganzen Menschengeschlechte spricht; daß die erste Lüge des Teufels (Joh. VIII, 44.), welcher Christus gedenkt, eine gleiche That des Menschen nicht ausschließt, und daß wir von einer ursprünglich bösen, und über unser Bewußtseyn hinausgehenden That nicht einmal einen klaren Begrif, geschweige denn auch nur einige Gewißheit haben können.

Wenn es aber auch historisch ausgemittelt ist, daß kein Mensch sich rühmen kann, von Fehlern frei zu seyn; so bleibt doch noch immer die Frage übrig, worinnen der reale Grund des sittlich Bösen zu suchen sei? Das biblische Alterthum hat hierüber, wie das unbiblische (*Hesiodi* opera et dies v. 59. sq.),

1) eine dichterische Ansicht eröfnet, nach welcher (I. Mos. III, 4. fl.), die Uebertretung des Verbotes, von dem Erkenntnißbaume zu essen, den Grund der ersten Sünde und alles Elendes enthält, welches durch sie über Adams Nachkommen gebracht worden seyn soll. Es ist merkwürdig, daß sich, mit Ausnahme weniger Stellen (Weish. Sal. II, 23. I. Tim. II, 14.), im ganzen A. und N. T. keine Spur des Glaubens an diesen alten Weisheitsbaum findet, dessen Schattenseite durch die Augengläser dualistischer Rabbinen und Kirchenväter die christliche Menschheit lang mit Nacht und Dunkelheit bedeckt hat.

2) Nach den empirischen Ansichten dieses Problems ist der Ursprung des Bösen

a) zunächst in der Sinnlichkeit, als dem eigentlichen Sitze der Sünde (Röm. VII, 18.), zu suchen. Diese Hypothese ist sehr alt und über den ganzen Orient verbreitet: Zoroaster, die Chaldäer, Braminen, die Gnostiker und namentlich die Manichäer gingen von ihr, als dem Princip ihres dualistischen Systemes, aus. Selbst Plato war ihr gün=

stig, und die neueren Popularsysteme nahmen sie als eine entschiedene Wahrheit auf. Man vergl. Tiedemanns erste Philosophen Griechenlands S. 303. ff. Beausobre histoire du Manichéisme t. II. 457. sq.

b) Die Verbindung dieser Hypothese mit dem Falle der Urmenschen erzeugte den Traducianism, oder die Meinung, die Sünde der ersten Eltern werde durch die Zeugung (Röm. V, 12.), wie Davids angestammter Wollustsinn (Psalm LI, 7.), auf die Nachkommen fortgepflanzt. Mit dem Falle sei nicht nur bei den ersten Eltern das göttliche Ebenbild verloren gegangen, sondern auch ihr Verstand verfinstert, der Wille der Begierde unterworfen und eine Seelenkrankheit erzeugt worden, die sich, wie ein geistiger Aussatz, fortpflanze und den Menschen zu allem Guten untüchtig und ungeschickt mache. Diese schon den Rabbinen nicht unbekannte Lehre (*Schoettgen* horae I, 1178. sq.), hat Tertullian (de anima c. 9. 19. 22. 36.), der sogar Gott die geistige Natur absprach, und nach ihm Augustin mit großem Eifer verfochten.

c) Kant kam in seiner Abhandlung über das radicale Böse in der menschlichen Natur (Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Königsberg 1793. S. 24. ff.) diesem Philosopheme auf eine merkwürdige Weise zu Hülfe. Der erste Mensch, behauptete er, trat schon mit vollem Vernunftgebrauche in die Erde ein; er kam rein und gut aus Gottes Hand, und seine Verirrung fällt ihm also allein zur Last. Anders verhält sich das aber mit seinen Nachkommen; diese kommen als Kinder zur Welt, folgen der Sinnlichkeit, ohne es zu wissen, sündigen also, noch ehe die Vernunft erwacht, und sind folglich der Begierde schon unterthan, ehe das Pflichtgefühl bei ihnen rege wird. Man muß also einräumen, daß der Hang zur Sünde, dem Zeitursprunge nach, durch die Zeugung auf Adam zurückführt, und daß der Mensch insofern von Natur böse ist. Der Vernunfturspruung des Bösen hingegen ist in der Freiheit jedes einzelnen Menschen zu suchen, und insofern kann man wieder sagen, daß jedes Individuum aus seinem Stande

der Unschuld hervor und durch freien Entschluß in den Stand der Schuld übergehe.

3) Die metaphysischen Philosopheme über den Ursprung der Sünde gehen nicht nur über das menschliche Bewußtseyn, sondern überhaupt über das Reich des Wissens hinaus, um eine der Vernunft unerreichbare Causalität des ersten moralischen Bösen zu finden. Bekanntlich nimmt man an, es habe

a) der Teufel nicht nur zuerst gesündigt, sondern auch die ersten Menschen zur Sünde verführt (Joh. VIII, 44. Matth. XIII, 39.). Schon die Augsburger Confession versichert daher in unserer Kirche (art. XIX. *de causa peccati*) zuerst, das Böse habe seinen Grund nicht in Gott, sondern in dem verdorbenen Willen des Satan und von Gott abgewendeter Menschen. In diesem Sinne schreibt noch ein berühmter, philosophischer Arzt: „es giebt einen Geist der Finsterniß, und dieß ist der böse Geist, dem alles Böse angehört, auch das Wesen der Seelenstörung. Er bezeugt sich und seine Existenz durch seine That, wie der gute Geist, der Geist des Lichtes sich durch die seinige. Wir sind nie unabhängig, wir dienen stets einem Herrn, entweder dem der Schöpfung, oder dem der Zerstörung." Heinroths Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens Th. I. Leipzig 1818. S. 378. fl.

b) Dieses dämonische Princip fließt mit der, unser jetziges Bewußtseyn überschreitenden, Selbstthätigkeit des Menschen für das Böse auf eine merkwürdige Weise in dem Dogma eines berühmten Philosophen zusammen, welches seine Freunde und Schüler noch weiter und hervortretender nachgebildet haben. „Nachdem einmal in der Schöpfung durch Reaction des Grundes zur Offenbarung das Böse allgemein erregt worden; so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und Alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finsteren Princip des Bösen geboren, wenn gleich das Böse zu seinem Selbstbe-

wußtseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finsteren Princip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse in dem Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigene That, was von der durch Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann." F. W. J. Schellings philosophische Schriften. Erster Band. Landshut 1809. S. 471. fl.

Es läßt sich indessen unmöglich verhehlen, daß jede dieser Ansichten der Klarheit und Ueberzeugungskraft ermangelt, auf die wir in unserer Wessenschaft am wenigsten Verzicht leisten dürfen. Gewiß ist

1) die mosaische Fallsgeschichte dichterischen Inhaltes, weil in ihr eine Schlange spricht, ein Weisheitsbaum genannt wird, der sich noch viel schwerer denken läßt, als ein Baum mit goldenen Früchten, und, was das Wichtigste ist, weil die ersten Menschen nach ihr durch das Essen der verbotenen Frucht Gott ähnlich werden (1. Mos. III, 22.), eine Stelle, die man nur im dogmatischen Angstgefühl für Ironie erklären wird. Dabei wird die eigentliche Sünde der Urmenschen weder genannt, noch beschrieben; es wird nicht gesagt, daß diese Handlung, die, wie im Gegensatze jede ihrer Tugenden, reinpersönlich war, sich habe fortpflanzen können; überhaupt scheint in der ganzen Erzählung mehr von dem Ursprunge des Uebels, als des Bösen die Rede zu seyn, so daß wir, das Problem zu lösen, in jedem Falle auf unser eigenes Bewußtseyn zurückgehen müssen. Man vergl. Gablers Urgeschichte. Nürnberg 1792. Th. II. S. 137. fl. Davon gar nicht zu sprechen, daß in einer anderen Stelle der Genesis (VI, 1—4.), der Ursprung des Bösen auf Erden von der Erzeugung eines Gigantengeschlechtes mit den Töch-

tern der Menschen abgeleitet wird, welcher noch Lactanz beifällig gedenkt und die unter Juden und Christen für eben so beglaubigt gehalten wurde, als die Verführung der Eva von der Schlange.

2) Die Prüfung der empirischen Erklärungsversuche des Bösen muß man schon im Allgemeinen mit einem gewissen Mißtrauen beginnen, weil sittliche Verirrungen ihrer Natur nach nicht in irgend einer materiellen Erfahrung begründet seyn können. Diese Bemerkung findet sich denn auch

a) in Rücksicht auf die Sinnlichkeit bewährt, welche Paulus zwar in dem ganzen siebenten Capitel des Briefes an die Römer als Bedingung des sittlichen Antagonismus (Gal. V, 17.), folglich als veranlassende Ursache der Sünde, aber zuverlässig nicht als Realgrund derselben betrachtet, weil unsere Glieder eben sowohl Werkzeuge der Tugend (Röm. VI, 13.), als des Lasters werden können. Die Kinder sind sehr sinnlich und dennoch unschuldig, und über die Sündlichkeit der Thiere, selbst der Bestien, hat noch kein Vernünftiger Klage geführt. Wäre indessen unsere Sinnlichkeit auch eben so gewiß Quelle des moralisch Bösen, wie sie, als Beschränkung unseres geistigen Wirkens, ein metaphysisches Uebel ist; so würde doch der Mensch dafür gar nicht weiter verantwortlich seyn. Die Sünde wäre dann eine Krankheit, oder eine angeborne Verkrüppelung, wie z. B. der Kretinism, oder die Epilepsie; die Freiheit würde verschwinden und alle Verschuldung und Zurechnung würde aufhören.

b) Die Fortpflanzung der ersten Sünde durch die Zeugung ist, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (Psalm LI, 7.), welche, genau besehen, selbst nur von einer Temperamentseigenschaft handelt, überall nicht klar aus der Schrift erweislich. Denn Ephes. II, 3. (vergl. Röm. II, 17. III, 9.) bezieht sich nach dem Zusammenhange auf die wirkliche Sünde: als geborene Juden, welche die Drohungen des Gesetzes kennen, waren wie eben so sträflich, als die Uebrigen. Es handelt vielmehr die Hauptstelle, auf die man sich zu berufen

pflegt (Röm. V, 12.), von der eigenen Sünde jedes einzelnen Menschen, und die sittliche Würde der Menschennatur wird dafür in allen Büchern der Bibel hoch gepriesen. War ferner die erste Sünde, wie selbst die Eintrachtsformel einräumen muß, keine wesentliche, sondern nur eine zufällige Unvollkommenheit; so konnte sie auch die Natur der Urmenschen nicht so zerrütten, wie man unpsychologisch voraussetzt, und in keinem Falle allgemein fortgepflanzt werden, da, nach einem bekannten Naturgesetze, sich alle zufällige Fehler im Laufe der Geschlechter verlieren. Wollte man aber auch darüber hinausgehen, so müßte man doch annehmen, daß zu der Zeit, wo die erste Sünde so tief in die Natur der ersten Eltern eingedrungen seyn soll, die Seelenkeime aller folgenden Geschlechter in ihrem Schoosse eingehüllt und verborgen gewesen wären. Einer solchen Schrekkenshypothese schämen sich nun die gemeinsten Naturforscher; daher es noch viel weniger dem Theologen geziemt, dem Materialism so kühn und offen das Wort zu sprechen. Es ist daher an dieser ganzen Hypothese nur so viel Wahres, daß unsere sinnliche Natur der Sitz niederer Triebe und Neigungen ist (Joh. III, 7.), die durch ihren Kampf mit dem Geiste (Röm. VII, 17.) das sittlich Böse veranlassen, welches der freie Mensch will und vollbringt; daher denn sowohl die Beschränkung unserer Freiheit durch den Organism, als der in der Idiosynkrasie des Temperamentes liegende Reitz zur Sünde (κακοῦ μοῖρα, fomes peccati) unbedenklich von unserer physischen Abstammung hergeleitet werden mag.

c) Dieser Gedanke ist aber auch das einzig Haltbare an der Kantischen Hypothese von dem Zeitursprunge des Bösen, der, wie Alles, was sich in dem Zusammenhange der Zeit fortbewegt, nur auf das Räumliche und Körperliche, nicht aber auf die freie That, oder Unthat des Menschen Beziehung haben kann. Es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß die Herrschaft der Sinnlichkeit, unter welcher das Kind vor dem Erwachen seines Bewußtseyns steht, eine

Herrschaft des Bösen sei. Wird aber Sittlichkeit und Unsittlichkeit in der Seele des Kindes erst durch die eintretende Freiheit möglich; so bleibt außer dem Vernunfturspunge der Sünde, welcher nicht zu bezweifeln ist, nur noch der Zeitursprung des Körpers und der in ihm liegenden, organischen Reaction gegen den Geist übrig, die nur Bedingung der Sittlichkeit überhaupt, aber keinesweges Grund des Bösen ist.

3) Auch die Prüfung der angeführten metaphysischen Erklärungsversuche müssen wir mit der Bemerkung eröfnen, daß sie, ihrem Wesen nach, weder genau mit dem Ursprunge des Bösen zusammenhängen, noch durch die Nothwendigkeit irgend eines Vernunftgesetzes indicirt sind. In der wichtigen Stelle (Matth. XIII, 39.), wird zwar allerdings

a) der Teufel als Urheber des Bösen von Jesu selbst genannt; aber es geschieht das in einer Parabel, deren Sinn und Geist mehr moralisch, als metaphysisch ist, weil sie nicht von der Entstehung des Bösen, sondern von der Mischung des Guten und Bösen handelt. Es kann daher mit Zuverlässigkeit nicht mehr aus ihr gefolgert werden, als daß das Böse nicht aus Gott, sondern aus einer ihm feindlich gegenüber stehenden Causalität hervorgeht, die, nach anderen ganz ähnlichen Stellen (Matth. XVI, 47. Joh. XIII, 27.), die menschliche Selbstthätigkeit nicht ausschließt. Das erhellt noch deutlicher aus der zweiten angeführten Beweisstelle (Joh. VIII, 44.): denn wenn der Lügenvater aus sich selbst sündiget, so können das auch die Lügensöhne, und die moralische Sippschaft beider besteht gerade darinnen, daß sie den Betrug einander nicht mittheilen, sondern ihn aus sich selbst erzeugen. Wenn wir uns daher auch nicht für berechtigt halten, über das, was sich in dem Reiche der höheren Geister vor dem Ursprunge des Menschengeschlechtes, zugetragen hat, dogmatisch abzusprechen; so sind doch die Handlungen der ersten Menschen, theils der Natur der viel später entstandenen Geschichte, theils der mosaischen Urkunde selbst nach, in ein so dichtes Dunkel gehüllt, daß man viel wahr-

scheinlicher behaupten kann, sie seien durch die Nähe des flammenden Cherub besser, als durch die Unterredung mit dem Schlangenteufel schlechter geworden. Stolz und Selbstbetrug liegen allerdings den meisten Seelenkrankheiten zum Grunde, und fordern also auch gewiß religiöse Mittel; nur muß man zweifeln, ob neue Exorcismen hier von großer Wirksamkeit seyn würden?

b) Ganz unverständlich ist uns zuletzt das Theorem eines berühmten Weltweisen, dessen Tiefsinn uns in dem Kreise anderer Untersuchungen nicht unerreichbar blieb. Wir wissen nicht, was die Reaction des Grundes seyn soll, wenn es nicht der von Gott weise berechnete Antagonism der sinnlichen und geistigen Welt ist. Es ist uns unbegreiflich, wie sich der Mensch von Ewigkeit ergreifen kann, da er in der Zeit entsteht und sich seiner bewußt wird; wie er sich in der Eigenheit ergreifen könne, da diese offenbar ihn ergreift; wie er mit dem finsteren Princip des Bösen geboren werden könne, ohne ein leibhafter Dämon zu seyn; wie endlich das Böse, welches weit über sein Bewußtseyn, ja über die Schöpfung der Erde selbst hinausgeht, doch in seinem Ursprunge die eigene That seyn kann, in der er sich von Ewigkeit ergriffen haben soll. Pythagoras wußte nach dem Diogenes von Laerte Vieles von dem früheren Zustande seiner Seele zu erzählen; aber sie wandelte doch unter Menschen, und nicht unter bösen Geistern. Und warum sollte uns, auch in metaphysischen Träumen, ein Mensch nicht immer, mit Lessing, lieber seyn, als ein böser Engel?

§. 60.

Fortsetzung.

Es bleibt also für die Lösung dieses schweren Problems nur noch die psychologische Erklärung übrig, welche das Böse aus dem durch freie Selbstverführung entstandenen Uebergewichte des sinnlichen

Reitzes über die leitende Kraft der Pflicht entstehen läßt (Jak. I, 14. ff.). Dabei wird vorausgesetzt, daß der Mensch nicht sündigen kann, solang er von dem klaren Gedanken an Gott und seine Pflicht geleitet wird, und daß er, seiner Natur nach, das Böse nur unter dem Scheine des Guten begehren kann. Die Sünde entsteht folglich aus der Vergessenheit Gottes in uns selbst und der in dem Gemüthe vordringenden Verblendung des Verstandes über das wahrhaft Gute; eine Verirrung, die nur durch unsere natürliche Beschränkung, die allmählige Entwickelung unseres Geistes, die animalische Trägheit unserer Natur und die aus ihr hervorgehende Liebe zu dem niederen Sinnengute möglich wird. Bedürfte die Vorsehung noch außerdem einer Entschuldigung wegen der Zulassung des Bösen, so würden wir sagen: Gott hätte gewiß die Menschen besser geschaffen, als sie wirklich sind, wenn sie dann nicht aufgehört haben würden, Menschen zu seyn.

Die psychologische Genesis des Bösen, die uns nach den obigen Bemerkungen allein noch übrig bleibt, hat Jakobus in der angeführten Stelle mit großer Klarheit entwickelt. Er geht zuerst von der Bemerkung aus, daß die Sünde nicht von Gott komme, und daß nicht einmal der Reitz zu ihr auf seine Anordnung bezogen werden könne. Vielmehr bezeichnet er die eigene Begierde als Ursache der Verführung; also nicht den organischen Reitz an sich, sondern die Einstimmung des Willens in diese Anreitzung, wodurch das Irritament erst Begierde wird. Diese Begierde reift endlich zur bösen That, indem sie empfängt, das heißt, indem sie von Seiten des Verstandes und der Ein=

bildungskraft durch den trügerischen Sinnenschein (δέλεαρ), von Seiten des Herzens durch träge Sinnenliebe verstärkt wird. Der Grund des Bösen liegt folglich nach dem Apostel weder in der Sinnlichkeit, noch in der Vernunft, sondern in der mittleren Instanz des Gemüthes, wo der bestochene Referent ein falsches Urtheil spricht und es mit kecker Zuversicht, als von Rechtswegen, vollziehen läßt. Diese Ansicht ist so klar und natürlich, daß sie es wohl verdient, im Einzelnen geprüft und erwogen zu werden.

Wir gehen hiebei von einer gedoppelten Thatsache des Bewußtseyns aus. Der Mensch will zunächst das Böse nicht darum, weil es böse, unvernünftig und verderblich ist, sondern, weil es ihm, wie der Eva im Paradiese (1. Mos. III, 6.), lieblich und gut zu seyn dünkt; er will folglich das Böse nur unter dem Scheine des Guten, weil sich, wie die Schrift sagt, der Satan in einen Engel des Lichtes verstellt (2. Kor. XI, 14.). Die Sünde um ihrer selbst wegen zu wollen, setzt eine teuflische Natur voraus, die keiner Besserung und Erneuerung weiter fähig ist. Eben daher kann ferner der Mensch auch in keine Sünde willigen, solang er Gott vor Augen und im Herzen hat (Tob. IV, 6. 1. Joh. III, 9.); der lebendige Gedanke des wahren Gutes hängt mit dem Gedanken der Pflicht so genau zusammen, daß während dieser Gemüthsverfassung das Gewissen gebunden ist, also auch jedes freie Spiel der Einbildungskraft und mit ihm jeder überwiegende Reitz zur Sünde verschwinden muß (*Cartesii* meditationes de prima philosophia. Amstelodami 1670. p. 25. s.). Diese gedoppelte Bemerkung schließt nicht nur falsche Vorstellungen von der Entstehung des Bösen aus, sondern bereitet auch auf eine richtige Darstellung des wahren Ursprunges der Sünde vor.

Es fällt aber dieser Ursprung in den Moment, wo der Mensch, gottesvergessen und von dem sinnlichen Scheine verblendet, für die Verwirklichung einer falschen Vorstellung von dem, was ihm gut und heilsam ist, entscheidet. Man denke sich den Soldaten,

welcher im Begriffe ist, zu entlaufen. Zweimal war er schon entflohen und fühlbar genug an seine Pflicht erinnert worden; er steht nun auf dem Vorposten und entweicht zum drittenmale. Die Freiheit, denkt er, ist besser, denn die beschworne Treue, und diesmal sollen sie dich nicht einholen. Das gilt ohne Unterschied von jeder Sünde. Es geht ihr in jedem Falle eine Vergessenheit Gottes (Jes. XVII, 10.), und der von ihm kommenden Verpflichtung voraus, die von einer stufenweisen Ermattung dieses Gedankens bis zur eigentlichen Gottlosigkeit (Sprüchw. XI, 5.) fortschreiten kann. Mit der Entweichung dieses Gedankens, der die Seele unserer Tugend und Frömmigkeit ist, tritt auch eine sittliche Ohnmacht ein, in welcher der Wille der Leitung seines besseren Selbst verlustig wird, wie in der Tiefe des Thales die Schatten vordringen, wenn die Sonne weicht. Wer mit der Erinnerung an Gott dennoch sündiget (Joh. XVI, 2.), fehlt nicht mehr vorsätzlich, sondern aus einem irrenden Gewissen und ist daher auch frei von der Schuld, die sich von jeder persönlichen Pflichtwidrigkeit nicht trennen läßt. Auf diese Vergessenheit Gottes folgt nun von selbst die Verblendung des Verstandes durch den sinnlichen Schein dessen, was, als des Begehrens, oder Verabscheuens würdig, vor die Seele tritt. Der Handelnde sucht in diesem Augenblicke eine Maxime der zu vollbringenden That; er vergleicht den vernünftigen Zweck mit dem unvernünftigen. Da verwandelt die Phantasie den Reitz des Gegenstandes, welcher die Sinnlichkeit anzieht, in ein ungetreues Bild; dieses erzeugt eine falsche Vorstellung, diese einen falschen Satz, und nun steht der Irrthum, scheinbar als Wahrheit, vor der Seele, wie der falsche Diamant auf einen Augenblick als ein reiner und ächter glänzt. Man denke sich den oft durch Schmerzen gewitzigten Trinker: der schöne Wein im Glase (Sprüchw. XXIII, 31.) und das alte Podagra im Rücken kämpft nicht lang mit der schon weichenden Pflicht. „Zuweilen ein gutes Glas wird dir nicht schaden; bei deiner Constitution wirst du das wohl ertragen;" und die Sünde

ist beschlossen. Könnte der Thor es über sich gewinnen, Wein und Flasche sofort zu entfernen, oder in ein anderes Zimmer zu treten, so würde sich der Verstand vielleicht ermannen und die Wahrheit könnte noch siegen. Aber er blickt noch einmal auf den perlenden Rebensaft, nun ist sein Bewußtseyn umfangen; die falsche Maxime, du darfst, dann wohl gar, du sollst trinken, bemächtigt sich des von der Idee des Wahren und Guten verlassenen Willens, und die irrige Vorstellung von dem, was er nun für gut hält, tritt durch die freie That in volle Wirklichkeit. Das gilt von den Sünden der Lust eben so wohl, als von den Sünden des Abscheues, und läßt uns, so weit wir überhaupt unsere Gemüthszustände erforschen können, die Quelle des Bösen bis auf ihre innersten Tiefen durchschauen.

Wollten wir, noch unbefriedigt durch diese psychologische Entwickelung, auch die reale Möglichkeit des Bösen in einer vom Wurm bis zum Seraph geschlossenen und höchstweise verbundenen Weltordnung zu ergründen suchen; so würde die natürliche Beschränkung unseres Geschlechtes zuerst unsere Aufmerksamkeit verdienen. Alles Geschaffene ist endlich und alles Endliche unvollkommen; aus dem metaphysischen Uebel geht das physische, und aus beiden das moralische im Allgemeinen mit unwiderruflicher Nothwendigkeit hervor. Voltaire kann sich in seinem Candide ein Eldorado träumen; aber ein verlornes Paradies, welches der Mensch durch freie Thätigkeit wiederfinden soll, ist in der Wirklichkeit besser, als ein romantisches Eden, in dem die Unschuld nur Instinct, und ein mäßiger Genuß das höchste Gut ist. Eben so kommt unserer Darstellung die allmählige Entwickelung unseres Geistes zu Statten. Der Mensch sündigt, weil ihm das innere Licht der Idee noch nicht aufgegangen ist; er hat sich selbst in seinem Gott noch nicht gefunden; noch herrscht nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft und der gemeine Sinnenverstand in seiner Seele; sein Gemüth ist geblendet, aber nicht erleuchtet; noch ahnet er nur das himmlische Gut der Unsterblichen, aber er

kennt es nicht. Wo aber die vordringende Empfindung mit dem dunklen Gefühle kämpft, da ist der Sieg bald entschieden. Auch der schnelle Gedankenwechsel im Inneren des Bewußtseyns gibt hier Aufklärung. Ohne diese moralische Ebbe und Fluth, würde der Mensch sich nicht selbst vergessen, es würde also auch der sinnliche Reitz die Vorstellung der Pflicht und ihrer Verheißung nicht aus der Seele verdrängen können. Dennoch ist dieser Wechsel bei einem perfectiblen Geiste nöthig, weil er sich sonst nicht würde bilden und an Einsichten zunehmen können. Wie dem Meere immer neue Ströme zufließen, damit es nicht austrockne; so führt auch jeder Augenblick dem Menschen neue Empfindungen und Gedanken zu, damit der Geist sich nicht in einem kleinen Vorrathe aufzehre. Dazu kommt die von seiner körperlichen Natur unzertrennliche animalische Trägheit, welche lieber anschauet, als denkt, lieber träumt, als schließt, lieber die Fittige des Geistes senkt, als sich zu den Höhen der Wahrheit und des Glaubens erhebt. Die meisten Sünden der Menschen entstehen aus Trägheit, weil die Tugend nur verspricht, die Sünde aber augenblickliche Zahlung leistet. Die glänzende Frucht des Lasters darf nur gebrochen und genossen werden, während der Preis der Pflicht erst erkämpft und errungen werden muß (Matth. VII, 13.). Genau hängt aber damit eine geheime Vorliebe des Herzens für die flüchtigen Sinnengüter des Augenblickes zusammen, weil sich in dieser beschränkten Gemüthswelt weder der Verstand zur Betrachtung, noch der Wille zu dem Verlangen geistiger Vollkommenheit erheben kann. Ein Genius, wie der menschliche, der bei seinen ersten Regungen noch so mächtig von der Sinnlichkeit umschlossen ist, hängt auch in der Entwickelung seiner Anlagen unvermeidlich von dem sinnlichen Scheine ab. Wie dem Kinde das Haus in der Nähe größer erscheint, als das ferne Gebirg; so wirkt der Reitz der Sünde zuerst auch mächtiger auf seinen Willen ein, als der Werth der Tugend. Der sinnliche Mensch ist also böse von Jugend auf (I. Mos. VIII, 21.), und

doch ist, wie Kant treffend erinnert (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Leipzig 1817. S. 138.), „dieses Böse die unvollständige Entwickelung des Keimes zum Guten. Das Böse hat zwar keinen besonderen Keim, denn es ist bloße Negation und besteht nur in der Einschränkung des Guten. Die erste Entwickelung unserer Vernunft zum Guten aber ist der Ursprung des Bösen. Nicht, als ob Gott das Böse wollte, oder es als Mittel zum Guten in unsere Natur gelegt hätte. Nein, es entsteht nur als Nebenfolge, indem der Mensch mit seinen eigenen Schranken zu kämpfen hat, und Gott will die Fortschaffung des Bösen durch die freie Entwickelung des Keimes zur Vollkommenheit." Bewährte Weise der älteren und neueren Zeit stimmen mit diesem Urtheile zusammen. Der Stoiker Chrysipp sagt bei Gellius (N. A. VI, 1.): dum virtus hominum per consilium naturae gignitur, vitia itidem per adfinitatem contrariam (*κατ' ἐπακολούθησιν παραβλαστήματα*) nata sunt. Seneca bemerkt: ad neminem ante bona mens venit, quam mala: ep. 50. Lactanz erinnert: nisi prius malum cognoverimus, nec bonum poterimus cognoscere: *de ira div.* c. 13. Vergl. Leibnitzens Theodicee, deutsch v. Gottsched. Hannover 1763. §. 241. ff. Jerusalems Betrachtungen Th. I. S. 215. der kl. Ausgabe. Niemeiers Briefe an christliche Religionslehrer Th. III. S. 94. ff.

§. 61.

Ergebnisse der Untersuchung über die Natur und Entstehung des sittlich Bösen.

Aus den bisherigen Erörterungen ist nun so viel klar, daß sich das sittlich Gute und Böse wie Gesetz und Eigenwille, Wahrheit und Irrthum, Erhebung und Erniedrigung, Nothwendigkeit und blinde Willkühr gegenüberstehen. Dennoch ist dieser Widerspruch, den die Schrift als einen Gegensatz des

Fleisches und Geistes bezeichnet, kein absoluter, sondern nur ein bedingter, weil etwas absolut Böses gar nicht zur Existenz kommen kann, Gott Alles gut geschaffen hat und erhält, die Sünden der Menschen, wie die Uebel der Natur, zum Besten des Ganzen leitet, der Mensch selbst das Böse nur unter dem Scheine des Guten will und wollen kann, und er zuletzt auch aus seinen Verirrungen neue Kraft zur Besserung und Tugend schöpft. Der Uebergang vom Guten zum Bösen wird daher nur möglich durch den steten Wechsel geistiger und sinnlicher Gedanken, oder des idealen und individuellen Lebens, an welches die Vervollkommnung des Menschen gebunden ist; wirklich aber durch die, mit, oder ohne Schuld, über ihn einbrechende Macht des individuellen Scheines, dessen Blendwerk erst dann verschwindet, wenn das reine Licht der göttlichen Idee wieder in der Seele herrschend wird. Dieser wunderbar bemessene Antagonism der sinnlichen und sittlichen Welt bedarf aber so wenig einer Theodicee, daß er vielmehr zur ehrfurchtsvollen Bewunderung der göttlichen Weisheit und Liebe auffordert (Röm. XI, 33. 1. Joh. III, 20.).

Fassen wir das bisher über den Unterschied des sittlich Guten und Bösen Gesagte zusammen, so können uns die ihn bezeichnenden Merkmale beider nicht mehr zweifelhaft seyn. Jenes ist gesetzlich (τὸ τοῦ νόμου Röm. II, 14.), dieses ungesetzlich (I. Joh. III, 4. ἀνομία), oder unvernünftiger Eigenwille, welchen der Sünder selbst keinem Anderen gegen sich gestatten kann. Das sittlich Gute hat immer ein Vorbild des Wahren, Vollkommenen und Beseligenden (Weish. Sal. I, 14. Joh. XVIII, 37.), die Sünde

aber ein Trugbild des Wahnes, der Täuschung und Nichtigkeit vor sich (Ephes. IV, 22. 1. Joh. II, 20. f.). Das sittlich Gute erhebt den Geist zu Gott und gibt ihm Muth und Freudigkeit (1. Mos. IV, 7. 1. Joh. III, 21.); das Böse entwürdigt ihn und ruft die verderblichsten Zwiste aus seiner Brust hervor (Psalm XLIX, 21. Jakob. IV, 1.). Das Gesetz des Guten ist heilig, lebendig, nothwendig, unwiderruflich (Hebr. IV, 12. Röm. VII, 12.), die Maxime des Sünders hingegen täuschend, verführerisch, eitel und nichtig (V. 11. Jakob. I, 14. f.). Hiernach muß die Grenzlinie zwischen Tugend und Sünde überall mit großer Bestimmtheit und Schärfe gezogen werden, weil der sittliche Indifferentism fast noch schlimmer ist, als offene Gottlosigkeit (Jes. V, 20. Matth. V, 19.). Dennoch muß man Bedenken tragen, den Gegensatz des sittlich Guten und Bösen, welchen Paulus als einen beständigen Kampf des Geistes und Fleisches bezeichnet (Röm. VII, 23. Gal. V, 17.), und welcher im Allgemeinen eben so bestimmt, als der des Lichtes und der Finsterniß hervortritt (Joh. I, 5.), in der wirklichen Welt für einen absoluten Widerspruch (antithesis *contradictoria*) zu erklären, weil in jener, wenn schon die unsittliche Maxime des Sünders unbedingt verwerflich ist, doch das Materielle seiner That nie so von der Sünde durchdrungen seyn kann, daß das natürlich Gute (σωτήριοι γενέσεις Weish. Sal. I, 14.) nicht darinnen vorwalte und unter Gottes Leitung zum Besseren gelenkt werden könne (1. Mos. L, 20.). In Gottes Welt (Jes. XLV, 7. Amos III, 6.) kann vielmehr der Gegensatz des sittlich Guten und Bösen nur bedingt (antithesis *contraria*) seyn, so, daß Eines dem Anderen dient und das Gute zuletzt immer den Sieg davon trägt (Jes. XXVIII, 29.). Dieser wichtige Satz beruht auf folgenden Gründen. Ein böses Princip kann zwar als absolute Null, aber nicht als existirend gedacht werden, weil nur das Gute durch Verminderung ausarten, aus dem Bösen aber, ohne verborgene Anlagen zum Guten, nun und nimmermehr etwas Gutes

werden kann (Matth. XII, 33.). Der Ahriman des Zoroaster war daher, wie der Satan der Bibel, zuerst ein guter Engel, und erst später entstand der absolute Dualism der Perser, der jedoch, wie schon Augustin erinnert, bereits im Begriffe einen Widerspruch enthält. Gott hat ferner den Menschen gut (1. Mos. I, 31.) und nicht böse geschaffen (Sir. X, 22.); diese Schöpfung ist keine vorübergehende Handlung, wie bei Menschen, sondern eine erhaltende und bleibende (Pred. Sal. III, 14. Hebr. I, 3.), sowohl bei Thieren, als bei Menschen (Hiob. X, 12.). Wird aber der Mensch fortdauernd als ein Bild Gottes in das Daseyn gerufen (Psalm VIII, 6. Jakob. IX.), wie das die Erfahrung unwidersprechlich bezeugt; so ist die Sünde in seinem Herzen nicht die wesentliche Hauptsaat (Matth. XIII, 24.), sondern nur eine zufällige Beisaat (V. 25.), was selbst die Eintrachtsformel nicht zu läugnen wagt (art. I, 9. 10. 13.). Eine wesentliche Veränderung der menschlichen Natur in das Schlimmere ist daher eben so sehr mit der Schrift, als mit der Vernunft und Erfahrung unvereinbar. Das erhellt noch mehr aus der anerkannten Wahrheit, daß Gott „das Böse und das Uebel anordnet, lenkt, leitet und zum Besten der Glaubigen gereichen läßt (*Form. conc. art.* XI, 3.)," was sich gar nicht denken ließe, wenn das Objective der bösen That von jedem Keime des natürlich Guten verlassen wäre. Das ewige Licht kann nie verdunkeln und die ewige Finsterniß niemals Licht werden, und eben so wenig können sich Werke des Teufels jemals in Werke Gottes verwandeln. Das würde aber angenommen werden müssen, wenn böse Thaten der Menschen, wie die Kreuzigung Jesu, satanischer Natur wären und mit den guten Handlungen wesentlich in einem absoluten Widerspruche ständen. Ueberdies lehrt die Erfahrung, daß es naturwidrig ist, das Böse um des Bösen willen zu beschließen; der Mensch sucht vielmehr eine Seite desselben auf, die dem Guten ähnlich ist, oder leiht ihr doch den Schein desselben, um dem Verstande die Einwilligung zu der bösen That abzu-

schmeicheln, oder abzutrotzen. Calvin ließ den Servet verbrennen, zur Ehre Gottes und der heiligen Dreieinigkeit; Melanchthon billigte diesen Mord, den Verdacht eines Antitrinitariers von sich abzuwenden; Luther erklärte sich für die Doppelehe des Landgrafen Philipp, die Entzweiung der Protestanten unter sich abzuwenden; mit zahlreichen Heeren ohne Magazine fiel Napoleon in neutrale Länder ein, weil das die vortheilhafteste Art war, Kriege zu führen. Jede Sünde und jedes Verbrechen bietet also auch eine Seite der Kraftübung, oder doch des sinnlichen Genusses, also eines natürlichen Gutes dar, die den Vorwurf einer absoluten Zweckwidrigkeit von ihm abwendet. Christus selbst endlich betrachtet seine Feinde als Irrende und Verblendete (Luk. XXIII, 34.); er wendet sich liebevoll zu den Sündern (Matth. IX, 12.). Die Bewohner des Himmels freuen sich über einen geretteten Uebelthäter (Luk. XV, 7.), und in diesem milden Sinne fordert auch Johannes den Gebesserten zur Beruhigung über das auf, was nicht mehr zu ändern ist (1. Brief III, 20.). Es ist auch gewiß, daß Menschen, die sich einbilden, nie gefehlt zu haben, leicht in Stolz und Hoffart verfallen und dann nichts von der Demuth und dankbaren Liebe wissen, die das Bewußtseyn der erhaltenen Verzeihung in der Seele des Begnadigten weckt (Luk. XVIII, 13.). Wenn man daher schon die Behauptung, daß vor Gott überhaupt gar nichts Sünde sei, als unbiblisch (Psalm V, 5.) und den sittlichen Indifferentism fördernd verwerfen muß; so hat man sich doch auch zu hüten, daß man die menschliche Sünde mit manichäischer Strenge übertreibe und sie auch physisch aus dem weise von Gott geordneten Weltzusammenhange herausreiße. Es verhält sich mit ihr, wie mit dem Irrthume und mit der Tugend unseres Geschlechtes; jener ist der absolute Gegensatz der Wahrheit in der Idee, und doch nie von aller Wahrheit entblößt in der Wirklichkeit; diese widerspricht der Sünde geradezu in der Abstraction, und ist doch nie ganz makellos im wirklichen Leben: es ist demnach auch die Antithese der concreten Sünde

und Tugend nicht für allgemein und absolut, sondern nur für particular und hypothetisch zu achten. Das führt uns nun auf den Uebergang von dem Guten zum Bösen, und mit ihm auch auf den Grund des letzteren in dem menschlichen Gemüthe zurück. Paulus sucht ihn in dem Gedankenwechsel des vernünftigen und sinnlichen Gesetzes unserer Natur (Röm. VII, 22. f.), oder des idealen und individuellen Lebens, in dem sich der Wille, wie zwischen zwei entgegengesetzten Polen, bewegt. Bei Gott findet dieser Wechsel nicht Statt, weil sein Wille zwar persönlich, aber nicht individuell, oder körperlich concentrirt ist, folglich Vernunft und Wille in dem unwandelbaren Lichte der inneren Vollendung, ohne das Dazwischentreten irgend einer Verdunkelung, immer unzertrennlich zusammenwirken (Jakob. I, 17. 1. Tim. VI, 16.). Der menschliche Wille hingegen beginnt mit der Anregung einer einzelnen, oder individuellen Kraft, die zunächst zum organischen, dann auch zu dem geistigen, vernünftigen, objectiven Leben aufstrebt und sich zwischen diesen beiden Puncten in immer sich erneuernden Schwingungen bewegt. Das äußerlich geweckte Leben soll ein inneres Selbstleben werden und sich durch sittliche Persönlichkeit mit der Geisterwelt und mit Gott selbst befreunden (Joh. V, 26.). Jedes Aufschwingen der Psyche ist eine Erhebung zur Freiheit und zum Lichte des ewigen Lebens (Joh. VIII, 12.), in der sich ihr die Göttlichkeit ihres Geschlechtes offenbart (Apostelg. XVII, 28. 1. Joh. II, 29.). Aber von der Grenze dieses hohen Bewußtseyns kehrt sie unvermeidlich wieder zu dem Standpuncte des sinnlichen Lebens zurück, theils um ihr Seyn und ihre Selbstthätigkeit in einem gegebenen Kreise zu bewahren und zu vertheidigen, theils um das gewonnene Licht auch der passiven Psyche anzueignen und sie durch die freie That aus der materiellen Welt herauszubilden. Diese alternirende Bewegung zu dem Centralpuncte ihrer Organisation ist nun offenbar eine Rückkehr zu dem sinnlichen Individuum, welches natürlich beschränkt und den Gesetzen der materiellen Welt,

dem anderen Gesetze in den Gliedern, nach Paulus, unterworfen ist. Diese Individualität ist nun aber, wie von Schelling sehr richtig bemerkt, der dunkle Abgrund des Bösen, das heißt der Eigenliebe und des Eigensinnes, aus welchem die Macht blinder Triebe und Neigungen hervorbricht, das kaum wahrgenommene geistige Leben hemmt und überwältigt und das Licht wieder verdunkelt, welches der emporstrebenden Seele aufgegangen war. Die unfreie Psyche wird nun irre an sich selbst; sie reißt sich los von der Idee des Höchsten und Einzigen, die sie vorher erfaßt hatte, und läßt sich von der Anschauung des Einzelnen und seiner Lust gefangen nehmen, indem sie sich selbst versucht und selbst verführt (Jak. I, 14.); von den Reitzen des sinnlichen Scheines bethört, prägt sie nun den blinden Eigenwillen zur Regel ihres Handelns aus, verwandelt den Wahn durch die kühne That in Unrecht und Sünde und führt sie, trügerisch und betrogen, als That und rechte That in ihren Wirkungskreis ein. Je ungebildeter noch ihre Vernunft ist, je weniger sie sich von der Einbildungskraft losgerissen und zur lebendigen Idee Gottes erhoben hat, desto größer wird dann auch die Gefahr ihres Falles und ihrer Sünde seyn. „Von dem Standpuncte seiner Entwickelung aus, bemerkt ein gründlicher Denker, soll der Wille des Menschen beständig neue Fortschritte machen, wie sie die Verhältnisse gestatten, das ist das sittliche Gebot; nimmt aber der Mensch seine Fähigkeiten nicht zusammen, so genügt er dem Gebote nicht, und das ist seine Schuld und seine Sünde. Anstatt des Fortschrittes macht er nun einen Rückschritt, indem er, was er auch sonst entwickelt und vollbracht haben möge, sich selbst herabgesetzt hat und mit sich selbst zerfallen ist. Daher die Unsicherheit über uns selbst, oder das Verkennen unserer selbst und unserer Bestimmung, welche im Gefolge des Bösen sind; daher das Schwanken und der Zweifel, welche uns quälen, daher daß nirgends das Böse das Vertrauen uns gewähren will, welches die Frucht des Guten ist." Wenn also die Sittenlehre aller Zeiten und aller Systeme in der

Regel zusammenstimmen, man solle in dem Augenblicke des Afficirtseyns niemals handeln, sondern die Wiederkehr des freien und ruhigen Bewußtseyns abwarten, so heißt das im Grunde eben so viel, als, man solle seinen Entschluß solang aufschieben, bis man von dem Eindrucke eines äußeren Gutes, oder Uebels, welches unseren ganzen Willen in Anspruch nimmt, wieder frei geworden ist und sich zur göttlichen Idee, als dem höchsten Gute, von Neuem erhoben hat. Denn nun verschwindet nicht allein der sinnliche Schein, welcher die Einbildungskraft bezaubert und den Verstand blendet, nicht weiter zu sehen, als auf das, was man liebt, oder haßt, sondern der Wille selbst tritt auch nun wieder in seine ursprüngliche Gemeinschaft mit der Vernunft und beharret in dem festen Glauben: was hälfe es mir, wenn ich die ganze Welt gewänne und Schaden an meiner Seele litte (Matth. XVI, 26.)! Diese psychologische Entwickelung des Bösen aus dem steten Gedankenwechsel der Idee und Anschauung, des Lichtes und der Dunkelheit, welchem die Bewegung des Willens von selbst folgt, gibt uns zwar die Gewißheit, daß die Möglichkeit eines Ueberganges von dem sittlich Guten zum Bösen der menschlichen Natur von jeher eigenthümlich war und seyn mußte, und daß man kaum hoffen darf, sie durch bloße äußere Cultur dieser Gefahr gänzlich zu entreißen, weil in der Sonnenwende des höheren Bewußtseyns auch für den Weisesten und Besten immer Augenblicke der Befangenheit und Selbstvergessenheit eintreten werden, wo ihn sein guter Geist verläßt und seine Vernunft von einem magnetischen Schlummer befallen zu seyn scheint (τετύφωται 1. Tim. VI, 4.). Aber das Ziel der Heiligung, ohne welche Niemand wird den Herrn schauen (Hebr. XII, 14.), soll und wird er nun desto unverrückter in das Auge fassen, um sich nach kleinen Fehltritten wieder aufzurichten (V. 12.) und seiner höheren Bestimmung mit Dank und Freude über die weisen Führungen Gottes entgegen zu gehen (Psalm LXXIII, 23. ff.).

Ritter über die Erkenntniß Gottes in der Welt. Hamburg 1836. S. 425. ff. 522. ff. M. Fortbildung des

Christenthums zur Weltreligion. Zweite Ausgabe. Leipzig 1836. B. I. S. 136. ff. B. II. S. 155. ff.

§. 62.

Bibellehre von dem Gewissen.

Der beste Beweiß indessen, daß das sittliche Böse unserer Natur widerstreitet, wird von dem inneren Richter geführt, unter dessen Aufsicht und Leitung unser Wille steht, und den die Bibel das Gewissen nennt (Röm. II, 15.). Es kommt von Gott, erhält von ihm seine Lauterkeit und Stärke und steht mit seinem Geiste in der genauesten Verbindung (Röm. IX, 1.); daher unterscheidet die Schrift auch in Rücksicht des Urtheils ein richtiges, oder reines (Apostelg. XXIII, 1.), und wieder ein irrendes, oder krankes Gewissen (1. Kor. VIII, 7. 12.); in Rücksicht der That aber ein gutes (2. Tim. I, 3.) und böses, oder beflecktes Gewissen (Tit. I, 15.). Das richtige Gewissen fließt aus dem Glauben (1. Tim. III. 9.), das irrende aus dem Aberglauben (1. Kor. VIII, 7. fl.); das böse Gewissen endlich führt zum Unglauben (1. Tim. I, 9.), welcher die letzte Quelle aller Unsittlichkeit und Sünde ist (Röm. XIV, 23.).

Daß der Wille keine absolute Gewalt besitzt, sondern nach der Einrichtung unseres Gemüthes immer von der Vernunft abhängen soll, erhellt am deutlichsten aus der Lehre von dem Gewissen, die im alten Testamente nur berührt, im neuen hingegen tief und gründlich behandelt wird. Im A. T. heißt es לב, לבב, Einsicht, Verstand (Jes. XIV, 7. Hiob XXVII, 6.), weil in dieser Bundesökonomie, mit Ausnahme der Propheten, die Religion noch wenig von der moralischen Seite bearbeitet war. Ausdrucksvollere Stellen

kommen schon in den Apokryphen vor (Weisheit Sal. IV, 20. συλλογισμὸς ἁμαρτημάτων, XVII, 11. πονηρία συνεχομένη τῇ συνειδήσει.). Im N. T. ist die Hauptstelle Röm. II, 15., wo es συνείδησις, das Bewußtseyn eines uns in das Herz geschriebenen Sittengesetzes ist. Es ist hier nemlich nicht von dem vorhergehenden, sondern von dem nachfolgenden Gewissen die Rede, welches ein Urtheil nach geschehener That spricht. Paulus nennt es einen Zeugen, oder Richter, welcher entscheidet, wenn die Neigung die That entschuldigt und die Vernunft sie anklagt, und zwar nach dem Gesetze, welches Gott dem Menschen in das Herz schrieb. Der Apostel erklärt folglich das Gewissen für einen Richter unserer Handlungen nach dem Sittengesetze, als einem göttlichen Gebote. Daher bemerkt er auch, daß das Gewissen seine volle Klarheit erhalte, wenn es von Gott und seinem Geiste, oder von der religiösen Idee geleitet wird (Röm. IX, 1. 2. Kor. IV, 2.). Er unterscheidet aber in Rücksicht der sittlichen Urtheilskraft 1) ein reines, oder klares Gewissen (1. Tim. I, 5. vergl. 1. Petr. III, 21.), mit anderen Worten erleuchtete Augen des sittlichen Verstandes (Ephes. I, 18.); 2) ein krankes, schwaches, oder irrendes Gewissen, welches nach vorgefaßten Meinungen entscheidet (1. Kor. VIII, 7. 12.). Wir finden hievon ein merkwürdiges Beispiel in der nicht zu bezweifelnden Ausopferung der Tochter des Jephtha (Richt. XI, 31. 34—40.), in dem Traume des Petrus (Apostelg. X, 14.), und gewissermaßen in dem Nasiräatsgelübde des Paulus selbst (Apostelg. XXI, 24.), da aus anderen Stellen (XVIII, 21., XX, 22.) seine Vorliebe für diese jüdische Mönchssitte deutlich genug erhellt. In Rücksicht der begangnen That hingegen unterscheidet das N. T. 1) ein reines, billigendes, vorwurfsfreies Gewissen (2. Tim. I, 3.), und 2) ein böses, von inneren Unruhen beunruhigtes und den inneren Menschen brandmarkendes Bewußtseyn (Hebr. X, 22. 1. Tim. I, 15. 1. Tim. IV, 2.). Noch wird hinzugesetzt, das Gewissen komme aus dem

Glauben und dem Innewerden unserer Abhängigkeit von Gott (Röm. XIV, 23. 1. Petr. III, 21.), weil es ohne ihn das Gute weder erkennen, noch richtig bemessen kann. Das irrende Gewissen hat daher immer einen schwachen Glauben, oder Aberglauben zur Quelle (Röm. XIV, 2.); von dem bösen Gewissen hingegen erinnert Paulus, daß es den Unglauben vermehre (1. Tim. I, 19., VI, 10.); nicht als ob der Glaube, oder Unglaube dem Gewissen erst folge, denn der vorsätzlich böse Mensch ist immer zuerst unglaubig; vielmehr befördert ein böses Gewissen den Unglauben nur als ein vitiöser Cirkel durch Wegsophistirung des Göttlichen in uns, wodurch denn der Glaube nothwendig seinen Grund und seine Reinheit verlieren muß. Endlich findet von dem Ausspruche des verurtheilenden Gewissens keine Berufung auf einen höheren Richter Statt, weil das Gewissen der höchste Gerichtshof unseres Inneren ist. Es bleibt hier nichts weiter übrig, als die Verzeihung des höchsten Weltrichters, auf die uns Johannes so ernst und rührend verweiset (1. Br. III, 20.); das ist die Stelle, wo die Sittenlehre ihre Ohnmacht fühlt und vor der versöhnenden Gnade Gottes ihre Kniee beugt.

§. 63.

Erklärung des Gewissens.

So verschieden man auch von jeher das Gewissen nach seinen inneren und wesentlichen Merkmalen beurtheilt hat; so ist doch Niemand so verworfen, das Vorhandenseyn desselben, wenigstens in formaler Rücksicht, zu läugnen. Man ist sogar darüber einverstanden, daß es eine merkwürdige Einrichtung unseres inneren Menschen ist, die sich ohne Lebendigkeit der göttlichen Idee in unserem Gemüthe nicht erklären läßt. In jedem Falle ist es ein Vermögen, den inneren Werth unserer Grund-

sätze und Handlungen nach dem höchsten Gesetze der Vernunft zu bestimmen. Mit anderen Worten: es ist das unmittelbare Bewußtseyn des sittlich Guten und Bösen, welches aus der Idee Gottes fließt.

Daß das Wesen des Gewissens in einem Acte des Bewußtseyns besteht, lehrt schon die Etymologie des Wortes in der griechischen, römischen und deutschen Sprache. Naiv übersetzt daher Luther die Stelle Hebr. X, 2.: *συνείδησις ἁμαρτιῶν*, Gewissen der Sünde. Man hat die Thiere schlummernde, die Menschen wachende Intelligenzen genannt; eben so könnte man sagen, das erste, noch dunkle Erwachen in Gott sei das Bewußtseyn, das zweite und klare Erwachen in ihm aber das Gewissen. Es ist wenigstens unläugbar, daß in der Seele des noch unverdorbenen Menschen der Gedanke an Gott von der kräftigen Regung des Gewissens unzertrennlich bleibt, und daß er eben daher sich des inneren Unwerthes einer bösen That nicht deutlich bewußt werden kann, ohne die Erinnerung an die Nothwendigkeit, sie vor Gott, seinem höchsten Richter, zu vertreten. Auf der anderen Seite hängt von der Lebendigkeit der göttlichen Idee in uns auch die kräftige Thätigkeit des Gewissens ab; je mehr jene in der Seele ermattet, desto freier und loser werden auch die Urtheile des Gewissens; die Moralität, theoretisch und praktisch, wird dann ein bloßes Kunsturtheil des Verstandes nach leeren Idealen der Schule und Speculation, mit dem oft die Handlungsweise des Sprechers selbst in geradem Widerspruche steht. Doch kann sogar der Gottesleugner auf die Consequenz seiner Maximen und Handlungen nie Verzicht leisten und muß daher die Gewissenlosigkeit, wenigstens in formaler Rücksicht, für unvernünftig und verächtlich erklären. Schon auf der ersten Stufe der moralischen Reflexion drängt sich uns der Gedanke auf, es sei in uns etwas Höheres und Beharrlicheres, das uns richtet, und zugleich etwas Zeitliches und Niedriges, welches gerichtet wird.

Aber gerade in diesem Verhältnisse des Angeklagten zu dem Richter liegt auch eine Beziehung unserer handelnden Person zu einer über sie erhabenen und also auch von ihr verschiedenen Gesetzgebung, in der sich uns der Urheber einer sittlichen Ordnung der Dinge kund thut (Clodius, Gott in der Geschichte und im Bewußtseyn. Leipzig 1822. Th. II. S. 472. fl.). Gott selbst, seinem Wesen nach, richtet uns zwar hier nicht direct und unmittelbar, weil mit seinem heiligen und unveränderlichen Ausspruche weder unsere Freiheit überhaupt bestehen könnte, noch sich aus ihm das abweichende, oft widersprechende Urtheil erklären ließe, welches wir selbst zu verschiedenen Zeiten über unsere eigenen Handlungen fällen. Dennoch liegt schon in der uns eingepflanzten Idee Gottes eine Nothwendigkeit, die nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprunges ist und seyn muß, weil sich zuletzt kein Sterblicher den Aussprüchen seines Gewissens entziehen kann. Auch der verruchteste Bösewicht hat Zwischenräume, wo ihm das Gewissen die Unsittlichkeit seiner Handlungen vorhält, und wo er die Unmöglichkeit einsieht, sich von seinen Vorschriften zu dispensiren, wenn die verbotene That noch nicht vollbracht ist, und seinen Vorwürfen zu entfliehen, wenn er sie gegen seine Warnungen dennoch vollendet hat. Es ist eine große Empfehlung des Christenthums, daß es sich in allen seinen Vorschriften an das Gewissen des Menschen wendet (2. Kor. IV, 2.), und es mit dem Geiste Gottes in eine Verbindung setzt (1. Kor. VI, 19.), welche die Basis aller religiösen Weisheit, und durch sie aller Offenbarung ist.

Bei diesen verschiedenen Entwickelungsstufen des moralischen Bewußtseyns ist es begreiflich, daß man das Wesen und die innere Natur des Gewissens von jeher aus verschiedenen Standpuncten aufgefaßt und dargestellt hat. Nach der theologischen Ansicht von Melanchthon (Corpus doctrinae, Lips. 1572, p. 789.) ist es ein praktischer Syllogism, in dem das Wort Gottes den Obersatz, die Maxime der Handlung den Untersatz, das lossprechende, oder verdammende Urtheil hingegen der Schlußsatz ist. Aber abge-

sehen von der unerläßlichen, genaueren Bestimmung des Begriffes: Wort Gottes, ist das Gewissen eher ein Vermögen, zu schließen, als ein bloßer Syllogism, und dieser Begrif auch dann noch nicht erschöpfend für die Kraft des Urtheils, das von jenem in der Eigenschaft des Richters gesprochen wird. Lieber würden wir daher mit Clodius sagen (allgemeine Religionslehre, Leipzig 1808, S. 144.), es sei das Vermögen, nach der göttlichen Idee in uns den Werth unserer Grundsätze und Handlungen zu bestimmen. Aus dem rationalen Standpuncte faßt es Kant als das Bewußtseyn eines inneren Gerichtshofes in dem Menschen, Fichte als das unmittelbare Bewußtseyn der bestimmten Pflicht, und Pörschke als die innere, selbstthätige Zurechnung unserer freien Handlungen auf. Nach einer ästhetisch-pathologischen Ansicht stellen es Leß als eine Kraft der Seele dar, die Moralität unserer Handlungen mit Anmuth, oder Schmerz zu empfinden, und Reinhard als die Neigung, sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an Gott leiten zu lassen. In der neueren Mystik endlich trat es, wie eine platonische Schönheitsregel, als das Vermögen hervor, das Sittlichgute seiner Handlungen innerlich anzuschauen. Wir können nicht zweifeln, daß allen diesen abweichenden Definitionen auch verschiedene Zustände unseres sittlichen Bewußtseyns zu Grunde liegen, und müssen daher, bei aller Vorliebe zu den Erklärungen der ersten Classe, doch in der Wissenschaft bei dem allgemeinsten Begriffe des Gewissens stehen bleiben.

Diesen finden wir aber in dem Vermögen, den inneren Werth unserer Entschließungen und Thaten nach dem höchsten Vernunftgesetze selbst zu richten. Es ist zunächst ein angebornes Vermögen unserer Natur, welches als ursprüngliche Einrichtung unseres Gemüthes zu betrachten ist. Man kann das Gewissen wohl schärfen, beleben und bilden, aber erwerben kann man es nicht, daher es auch keine Pflicht gibt, sich ein Gewissen zu verschaffen. Kein Mensch ist gewissenlos von Natur; er

wird es erst durch wiederholte Entzweiung des Willens mit seiner geistigen Natur; ehe diese Zerrüttung eintritt, wird ihn sein innerer Richter überall belehrend, verheißend, oder drohend begleiten. Das Gewissen gehört folglich zu den ursprünglichen Anlagen unserer Natur, insofern wir freie und vernünftige Wesen sind. Die Anordnung von Gerichtshöfen (Jurys), welche, unabhängig von positiven Gesetzen, einzig nach bestem Wissen und Gewissen sprechen, ist eine neue Huldigung, welche die gebildete Welt dem moralischen Bewußtseyn dargebracht hat. Ferner ist der Gegenstand seiner Wirksamkeit auf den Willen mit seinen Richtungen beschränkt, es sei nun, daß sie erst als möglich berathen werden, oder schon durch die freie That in die Wirklichkeit eingetreten sind. Ueber beide richtet das Gewissen; es erklärt den Willen entweder für rein, oder für unrein, und hiernach den Menschen für schuldig, oder unschuldig. Das von Gott erleuchtete und mit einer richtigen Urtheilskraft verbundene Gewissen kennt keine Unbestimmtheit und keinen Zweifel, und kann sich, da ihm keine Ausnahme und kein Begnadigungsrecht zusteht, im Falle der Verurtheilung, nur an die verzeihende Huld des höchsten Richters wenden. Die Norm endlich, nach welcher das Gewissen entscheidet, ist das Sittengesetz, welches aus der göttlichen Idee in uns selbst fließt. Es ist formal die geistige Einheit mit uns selbst, die durch die Sünde zerrissen wird; materiell die Idee des göttlichen Urseyns, der göttlichen Vollkommenheit, der wir durch jede freie Handlung in das Unendliche näher kommen sollen. Alles, was das Bewußtseyn beengt, beengt auch das Gewissen, und mit jeder Ermattung des Gedankens an Gott verliert auch der innere Richter unserer Handlungen seine Unpartheilichkeit und Thätigkeit. So wie aber jener Gedanke wieder erwacht, erhellt sich auch das schlummernde Gewissen, und ahndet, ohne Unterschied der Zeit, mit strengem und gerechtem Ernste die vollbrachte Ungebühr. Vergl. m. drei Predigten über das Gewissen, in den Predd. zur Beförde-

rung eines moralischen Christenthums, Erlangen 1800, Bd. II, S. 231. f.

Wir haben das Gewissen noch das unmittelbare Bewußtseyn des sittlich Guten und Bösen nach der uns inwohnenden göttlichen Idee genannt, und dürfen uns daher bei der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes auch dieser Darstellung nicht versagen. Jedes Bewußtseyn, man mag es nun ein Wissen des Wissens, oder ein Wissen des Seyns, oder die unmittelbare Wahrnehmung des Objectes nennen, ist entweder persönlich, oder sächlich, oder ideal. Das persönliche Bewußtseyn, ich bin ich, ist zwar in dem göttlichen Verstande (2. Mos. III, 14.) eine Tiefe der Alles umfassenden Wesenheit und Vollendung (1. Kor. II, 10.), bei dem Menschen aber eine bloße analytische Apperception ohne weiteren moralischen Inhalt, die man nur als die erste Unterlage der Idee des Gewissens betrachten kann. Das sächliche, oder Weltbewußtseyn ist die unmittelbare Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes durch die Anschauung, die zwar durch teleologische Betrachtungen das Gewissen wecken, aber nicht erzeugen kann. Es bleibt also nur noch das ideale Bewußtseyn, oder die Wahrnehmung der Vernunft, als des höchsten Denkvermögens der Finalursachen der Dinge übrig, in welchem zugleich der höchste Endzweck des eigenen Willens auf dem Gebiete sittlicher Freiheit (Jak. I, 25.) enthalten ist. Dieser Endzweck ist das freieste, vollendeteste, selbstbeglückendeste Seyn und Wirken, oder das ewige Leben des N. T., welches nur in und bei Gott zu finden ist (Ps. XXXVI, 10.). Das freie Selbstbewußtseyn führet immer zum Bewußtseyn Gottes (Psalm CXXXIX, 18.), wenn es durch reine Anschauungen der Welt und des eigenen Gemüthes genährt ist, und wird nur dann verdunkelt, wenn sich das Auge des Geistes dem höheren Lichte verschließt (Ephes. IV, 18.). Dieses unmittelbare Bewußtseyn Gottes enthält zugleich das Bewußtseyn der Pflicht; es ist der moralische Sinn des Herzens, die Quelle aller sittlichen Wahrheiten, der beständige Begleiter

des Willens und ein Licht, das alle seine Bewegungen leitet. So wird es ein Zeugniß des Gesetzes in unserem Herzen und ein Richter unserer Gedanken (Röm. II, 14. 1. Petr. II, 19.); es ist kein Volk der Erde, das nicht seine Stimme hörte; sie erhebt uns durch ihren Beifall über alles Irdische und bereitet dem Schuldigen Vorwürfe, die sich bis zum Wahnsinne, oder zur Verzweiflung steigern. Nur der kranke, oder verdorbene Mensch kann dieses unmittelbare Bewußtseyn des Göttlichen leugnen, welches uns von den Thieren unterscheidet. Es ist das unbeugsame Gesetz, dem wir nicht ausweichen, der heilige Richter, dem wir nicht entfliehen können. Gott und Menschen verzeihen, nur das eigene Gewissen nicht, bis es Gnade bei dem gefunden hat, der allein das bewegte Herz zu stillen vermag.

Stäudlins Geschichte der Lehre von dem Gewissen. Göttingen 1824. De Wette's Vorlesungen über die Sittenlehre. Berlin 1823. Th. I, B. 2. S. 315 ff. Daubs Darstellung der Hypothesen von der Willensfreiheit, herausgegeben von Kröger, Altona 1834. vom Gewissen S. 177 — 218. Die Sittenlehre des evangelischen Christenthums von F. H. Chr. Schwarz. Dritte Ausgabe. Heidelberg 1836. S. 164 ff.

§. 64.

Eintheilung des Gewissens.

Wäre unser Gewissen ein reines und ursprüngliches Selbstbewußtseyn, wie das göttliche (Joh. V, 26.), so würde es kein Vermögen, zu richten, sondern eine ewige Selbstanschauung der eigenen Vollkommenheit und Seligkeit seyn. Aber als Selbstthätigkeit eines werdenden Geistes in dem zeitlichen und beweglichen Sinne ist es verschiedener Functionen und Zustände fähig, und eben daher entweder richtig, oder irrend; entweder gut, oder böse; entweder be-

lehrend, oder richtend; entweder zweifelnd, oder fest und untrüglich. Es ist von großer Wichtigkeit, nicht allein für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben, jede dieser Eintheilungen nach allen Richtungen zu verfolgen und zu zergliedern.

Aus den Worten Gottes, ich bin, der ich bin (2. Mos. III, 14.), erhellt unleugbar seine Persönlichkeit, und mit ihr auch sein Bewußtseyn; nur kann bei der höchsten Realität seines Wesens kein Streben und Fortschreiten zur Vollkommenheit, also auch kein Gewissen, als Selbstrichter nach einem höheren Gesetze, angenommen werden. Der Mensch hingegen ist bei seinem Berufe zu einer unendlichen Vervollkommnung nicht nur eines steten Gedankenwechsels, sondern auch einer weitaussehenden Entwickelung seiner sittlichen Anlagen, und mit beiden einer verschiedenen Beziehung seines sittlichen Bewußtseyns fähig. Man kann daher das Gewissen, der Quantität nach, als ein richtendes Seelenvermögen betrachten, welches einer allgemeingültigen, einer partiellen und individuellen Norm folgt. Das von einem allgemeingültigen Gesetze geleitete Gewissen heißt ein gesundes und richtiges, weil die Allgemeingültigkeit im Reiche der Intelligenzen ein sicheres Merkmal der Wahrheit ist. Wenn ich sage, mein Gewissen erlaubt mir nicht, einem vernünftigen Menschen eine Unwahrheit zu sagen; so folge ich einem reinsittlichen Gesetze, welches allgemeinen Beifall bei allen guten Menschen finden wird. Ein Bewußtseyn hingegen, das einen Kanon von besonderer, oder gar nur von individueller Gültigkeit, also bloße Meinung zur Richtschnur hat, welche stufenweise bis zur Beschränktheit eines persönlichen Wahnes herabsinkt, heißt ein krankes und irrendes Gewissen. So halten die Pietisten, nach einer ihrer Schule eigenen Maxime, jedes Spiel für unerlaubt, und Pascal träumte in einer ihm eigenen moralischen Ueberspannung, man müsse die Speisen verschlucken, und nicht kauen, weil der mit dieser Thätigkeit des Gaumens verbundene Wohlgeschmack

sündlich und Gott mißfällig sei. Wer viele Biographien gelesen, oder sonst die Menschen genau beobachtet hat, der wird fast bei Jedem eine religiöse Idiosynkrasie finden, die auch seiner Gewissenhaftigkeit eine mehr, oder minder abergläubische Richtung gibt. Eine partielle Gewissenlosigkeit in Rücksicht derjenigen Handlungen, deren sittliche Zweckmäßigkeit uns noch im Dunkeln liegt, und wieder eine partielle Krankheit des Gewissens in Beziehung auf andere Handlungen, die wir ohne Grund für gut, oder böse halten, ist daher viel häufiger, als man zu glauben geneigt ist. Dennoch hat man lang in der Moral gestritten, ob ein krankes (1. Kor. VIII, 122.) und irrendes Gewissen (conscience trompeuse) überhaupt möglich sei? Witsius, ein Leidner Theologe, leugnete die Wirklichkeit desselben geradezu (*de conscientia, an unquam errante*, in s. miscellan. sacr. t. II, exercitat. 18.). Rousseau (im vierten Buche des Emil) meinte, das Gewissen täusche nie, sondern die Vernunft. Er wollte sagen, der Verstand. Kant spricht (Tugendlehre S. 38.), das irrende Gewissen sei ein Unding, weil sonst Niemand sicher seyn könnte, recht gehandelt zu haben. Der Verstand könne zwar irren in dem, was er für Pflicht hält; ob man aber glaube, recht zu thun, oder nicht, darinne könne man sich nicht irren. Fichte endlich bemerkt mit dem ihm eigenen Selbstvertrauen, seine Moral (Sittenlehre S. 227.) habe die Lehre von einem irrenden Gewissen vernichtet; nur ein Bösewicht könne sich künftig darauf berufen. Fast unwillkührlich wird man durch diese absprechenden, und doch von der gemeinsten Erfahrung schon widerlegten Urtheile an die schöne Abhandlung von Werenfels über die Wortstreitigkeiten der Gelehrten (*de logomachiis eruditorum*. Opusc. theol. et philos. Ed. noua. Basil. 1782 t. III, p. 1. sq.) erinnert. Offenbar hat man hier den Begrif eines objectiv und subjectiv irrenden Gewissens verwechselt. Ein subjectiv irrendes Gewissen würde dasjenige seyn, wo Jemand seinem Gewissen folgte und doch zugleich wüßte, daß er irrte. In diesem, sich im

Begriffe schon aufhebenden Sinne hat noch kein Moralphilosoph von einem kranken Gewissen gesprochen. Objectiv hingegen nennen wir ein Gewissen irrend, wenn die Maxime des Handelnden zwar falsch ist, dennoch aber aus Mangel richtiger Erkenntniß von ihm für wahr gehalten wird; z. B. als Luther einige rhachitische Kinder zu Dessau, den Todschlag, wie er sich ausdrückte, daranwagend, wollte in die Mulde werfen lassen, weil er sie für natürliche Abkömmlinge des Teufels hielt. Dieser Begrif eines kranken und schwachen Gewissens kann in dreifacher Rücksicht Realität haben: in Rücksicht auf die Maxime, in Rücksicht auf ihre Anwendung, und in Rücksicht auf beide zugleich. Die ersten Judenchristen glaubten, den Heiden sei der Genuß des Fleisches von erstickten Thieren verboten (Apostelg. XV, 20.). Hier irrten sie in der Maxime. Die Essener lehrten, der Geist müsse sich nie von der Begierde beherrschen lassen, also sei die Ehe verwerflich. Hier irrten sie in der Anwendung. Die Portugiesen hielten sonst den Sclavenhandel für erlaubt, namentlich den Verkauf der Neger, weil sie nur halbe Menschen seien. Hier irrten sie in der Maxime und Anwendung zugleich. Aus der Schrift gehört hieher das Beispiel des Jephtha, des Petrus zu Joppe, der Judenchristen zu Rom und Korinth, die den Genuß des auf dem Markte verkauften Fleisches der Götzenopfer für ein schweres Verbrechen hielten. Noch jetzt finden wir häufig, daß Menschen bei offenbaren Sünden ruhig sind, weil sie, wie die verdammenden Eiferer aller Secten, glauben, etwas Gott Wohlgefälliges zu beginnen (Joh. XVI, 2.). Chinesische Frauen wichen einem sehr edlen Reisenden zu Canton, wo er sie auf das Verbindlichste anredete, mit lauten Verwünschungen aus, weil sie ihn für einen weißen Teufel hielten. Eifrige Katholiken begegnen evangelischen Predigern nicht selten mit sichtbarer Verachtung, weil sie ihnen von ihren Geistlichen als Ketzer und Antichristen geschildert werden. Historische Irrthümer dieser Art haben zwar in dem Syllogism des Gewissens die Einschaltung eines falschen Untersatzes, und mit ihm auch

eine unsittliche Handlung zur Folge, können aber dennoch als solche, wegen des in der Lage des Handelnden unvermeidlich gewesenen Scheins, aller Zurechnung ermangeln. Moralische Irrthümer der Maxime selbst hingegen haben immer etwas Bedenkliches, weil hier nur Ueberredung, aber keine Ueberzeugung statt findet, die Ueberredung aber immer mit einer Ungewißheit verbunden ist, in der man niemals handeln soll (quod dubitas, ne feceris *Plin.*). Wer über die sittliche Zulässigkeit eines an sich erlaubten Vergnügens, oder Spieles, verlegen ist, wird immer besser thun, sich dessen bis zur Aufklärung seiner moralischen Ansicht gänzlich zu entschlagen. Ist nun vollends die Maxime des Handelnden ungerecht, das heißt offensivunsittlich; so läßt sich das Vorhandenseyn eines für wahr gehaltenen Irrthums noch viel weniger annehmen, weil das Gebot, Anderen das nicht zu thun, was man selbst von ihnen nicht leiden will, dem Menschen in das Herz geschrieben ist, also auch das begangene Unrecht auf Rechnung einer vorsätzlichen Selbstverblendung kommen muß. Louvois mogte immer glauben, seine Religion sei besser, als die protestantische; aber die Reformirten durch Dragoner bekehren zu lassen, konnte ihm nur in einer sträflichen Verblendung seines Glaubensdünkels beifallen. Ravaillac mogte Heinrich den vierten immer für einen Eroberer und heimlichen Hugonotten halten; aber seinen König auf offener Straße zu morden, konnte ihm nicht in den Sinn kommen, wenn er sich nicht gegen besser Wissen und Gewissen über seine Pflicht hätte verblenden lassen. Cato mogte in Utica dem Cäsar immer zürnen; aber sich der Uebergabe an ihn durch den Selbstmord zu entziehen, war eine Feigheit, zu der ihn nur Haß und Stolz verführte. Der dogmatisch-mystische Idealism, der einem Jeden gestattet, sich eine eigene Wahrheit und mit ihr ein eigenes Gewissen im Fluge seines Denkens zu schaffen, ist hier für die reine Sittlichkeit eben so verderblich, als das politische und kirchliche Pfaffenthum, welches den Aberglauben und die Unwissenheit des Volkes begünstigt und das irrende Gewissen

in eine Nationalkrankheit, in einen moralischen Cretinism verwandelt, der die Völker entadelt, entwürdigt und zuletzt ihren gänzlichen Untergang herbeiführt. Der Qualität nach ist das Gewissen entweder gut, oder böse. Gut ist es, wenn es in seinen Urtheilen über die Gesinnung und That der Person mit dem Gesetze zusammenstimmt (Apostg. XXIV, 16. 1. Petr. III, 22.). Kant hat von der Natur und dem Wesen desselben eigenthümliche Ansichten. Er meint, die Freude, die ein gutes Gewissen gewährt, sei immer nur negativ; der Handelnde sei dann nur froh, der Gefahr der Strafbarkeit entgangen zu seyn; verdienstlich und belohnend aber sei der Beifall eines guten Gewissens keinesweges. Diese Bemerkung hat nun zwar ihre Richtigkeit, insofern sie die negativen Pflichten der Gerechtigkeit betrift, weil es weder verdienstlich, nnch belohnend ist, das Böse zu unterlassen; sie ist aber unrichtig in Beziehung auf die Pflichten der Vervollkommnung und Liebe, weil der Mensch durch positive Wirksamkeit hier nicht allein gut und besser, sondern auch selig durch seine That wird (Jak. I, 25.). Nur in einer kalten Rechtsmoral, wie die Kantische ist, konnte die wesentliche Verbindung der Tugend mit der Freude unbeachtet bleiben. Der Relation nach ist das Gewissen entweder belehrend, oder richtend. Das belehrende, oder vorhergehende Gewissen ist der Ausspruch der moralischen Urtheilskraft vor der Handlung, oder im Zustande der Deliberation, z. B. soll ich spielen, oder in das Schauspiel gehen? Das richtende, oder nachfolgende Gewissen ist der Ausspruch der moralischen Urtheilskraft nach der That, z. B. nach einer Lüge. Der Modalität nach endlich ist das Gewissen zweifelnd, entscheidend und unerschütterlich. Das problematische, oder zweifelnde Gewissen, hält entweder das Böse und Verbotene noch für erlaubt (wie einige Jesuiten den Tyrannenmord); das ist das weite Gewissen der gemeinen Epikureer und Weltleute. Oder es hält das Erlaubte für unerlaubt und das Gute selbst noch für bedenklich; das ist das enge und ängstliche Gewissen der Trap=

pisten und Selbstpeiniger. Das entscheidende Gewissen (der dogmatischen Casuisten) ist die nach klaren Grundsätzen bestimmt billigende, oder verwerfende Urtheilskraft, z. B. in der Ehe mit der Schwester der verstorbenen Gattin, und mit der Stieftochter. Das feste und unerschütterliche Gewissen endlich (Röm. XIV, 22. Hebr. XIII, 9.) ist das aus der vollsten Ueberzeugung hervorgehende Urtheil über die Pflichtmäßigkeit, oder Verwerflichkeit einer Handlung. Regulus kehrte als Patriot nach Carthago zurück, ob er schon einen grausamen Tod vor Augen sah; Luther zog von der Wartburg nach Wittenberg unter großen Gefahren, weil ihn die bestimmteste innere Verpflichtung auf den Schauplatz seines Lehramtes rief. Klein ist die Zahl der edelfesten Menschen, aber groß und unsterblich ihr Ruhm.

§. 65.

Von der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit.

Die Befolgung des Grundsatzes, immer nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, führt zur Gewissenhaftigkeit, einer der rühmlichsten Eigenschaften des Gemüthes, von welcher seine Würde und die wahre Freude des Lebens abhängt, und die man eben daher durch fortschreitende Aufklärung des Verstandes über das Wesen des Guten, so wie durch tägliche Uebung in der religiösen Festigkeit des Willens nicht genug in der Seele begründen kann. Ihr steht die Gewissenlosigkeit gegenüber, die den Menschen entwürdigt, ihm Achtung und Vertrauen raubt, leicht zu großen Verirrungen und Verbrechen führt, und in jedem Falle die Freuden des Lebens in ihrer Quelle vergiftet. Der gewissenlose Mensch ist häufig schon so tief gesunken, daß er ohne tiefe

Erschütterung seines Inneren schwer zu bessern ist; es fehlt indessen nicht an ernsten Betrachtungen, die ihn aus dem Schlummer zu wecken, oder doch der wachsenden Betäubung seines Bewußtseyns Einhalt zu thun vermögen.

Der Lauf dieser Untersuchungen führt von selbst zu der wichtigen Lehre von der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit. Wir nennen aber einen Menschen gewissenhaft, wenn er in allen freien Handlungen den Grundsatz befolgt, nichts zu beginnen, was er nicht vor seinem Gewissen vertreten kann. Leicht könnte er ein vergessenes Darleihen unvergütet lassen, oder ein gefundenes Kleinod sich aneignen; aber Jenes erstattet er, sobald er es vermag, und den Besitzer von diesem sucht er mit Emsigkeit; nicht einmal die offen vor ihm liegenden Briefe seines Freundes wird er lesen, wenn er nicht seiner Billigung gewiß seyn kann. Es steht aber die Gewissenhaftigkeit theils dem Leichtsinne gegenüber, der so oft handelt, ohne seine Maxime mit dem Gesetze zu vergleichen, theils der Ruchlosigkeit, die sich über alle Vorwürfe des Gewissens hinwegsetzt. Ausgezeichnet in dieser Gesinnung sind Paulus, Luther, Melanchthon, Fenelon, und die Erfahrung macht uns mit vielen Edlen gleichen Sinnes bekannt; doch sind sie in den mittleren und niederen Ständen häufiger zu finden, als in den höheren. Wir unterscheiden den Werth der Gewissenhaftigkeit von den Mitteln, sie zu erwerben und immer weiter auszubilden. Jener ist unläugbar; denn der Gewissenhafte macht den edelsten Gebrauch von seiner Vernunft für sich selbst; er lehnt von sich den gerechten Vorwurf ab, daß es thöricht und anmaßend ist, Andere zu tadeln und zu belehren, und doch von der eigenen Weisheit keinen persönlichen Gebrauch zu machen (Röm. II, 21. fl.); er bewahrt seine Freiheit gegen die Blendwerke sinnlicher Täuschung und die Aufwallungen der Leidenschaft; er sichert sich gegen den Schmerz der Reue, der auf jede unüberlegte Handlung folgt;

vertraut mit dem heiligen Gedanken an Gott, führt er ihn auch in die Welt seines Gemüthes ein und übt dadurch die wahre Frömmigkeit; sein Wandel ist ein verborgenes Leben in Gott und Christo (Kol. III, 3. 1. Petr. III, 4.), durch das er seine Bestimmung erreicht und sich auch häufig die Achtung Anderer und äußeres Wohlseyn erwirbt. Billig soll daher Jeder von den Mitteln Gebrauch machen, die zu diesem schönen Ziele führen; er soll sich aller Vorurtheile seiner Erziehung und Afterreligion entschlagen, um Gewissenhaftigkeit von Frömmelei, Bigotterie und Fanatism zu unterscheiden; er soll sich bemühen, das Ziel seiner Bestimmung und den wahren Werth der Dinge immer genauer kennen zu lernen; er soll vor Allem die schwache Seite seines Charakters ausspähen, und sich gegen Reitze zur Sünde, die ihm gefährlich sind, durch edle Vorsätze zu wafnen suchen; er soll endlich diejenigen edlen Männer zu Mustern wählen, die sich durch eine reine und beharrliche Tugend rühmlich ausgezeichnet haben. Der Gewissenhaftigkeit steht die Gewissenlosigkeit gegenüber, oder die Verfassung des Gemüthes, wo der Mensch keinen Richter seiner Handlungen anerkennt, als seine Willkühr, weil er an keinen inneren Unterschied guter und böser Handlungen glaubt (Jes. V, 20.), wie Nero, Caligula, die Catharina von Medici. Wir unterscheiden ihre Quellen, ihre Unwürdigkeit und ihre Heilmittel. In Rücksicht der Quellen leuchtet es ein, daß nur derjenige gewissenlos seyn und werden kann, der den Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit verloren, oder doch vorsätzlich auf sie Verzicht geleistet hat (wie Nero, der die Giftmischerin Locusta ein Werkzeug seines Reiches nannte); der eben daher kein anderes Ziel kennt, als Sinnenreitz und grobe Sinnenlust (z. B. Ludwig XV. von Frankreich noch in seinen letzten Stunden); der jedem ernsten Andenken über sich selbst und dem Gebrauche aller Religionsmittel ausweicht, die sein schlummerndes Gewissen wecken könnten; ja der sich endlich gegen die Wahrheit verhärtet und empört (Röm. II, 8. 1. Timoth. IV, 2.) und sie der stolzen Willkühr seines tro-

tzigen Herzens unterwerfen will. So hielt Heinrich VIII. von England mit seiner Würde als Vertheidiger des Glaubens den ungläubigen Wahn für vereinbar, das oft erneuerte Band seiner Ehe nach Willkühr auflösen, und seine Gattinnen, wenn sie ihm des Verdachtes verdächtig waren, auf das Blutgerüst schicken zu dürfen. Man kann hieraus schon auf die Unwürdigkeit und Verworfenheit eines Menschen schließen, der die Stimme seines Gewissens nicht mehr achtet. Offenbar entsagt er dem Gebrauche seiner Vernunft und schränkt sich auf einen regellosen Gebrauch seines sinnlichen Verstandes ein; er verliert allmählig ganz den Sinn für alle Wahrheiten, die nicht mehr in die Sinne fallen, namentlich für die Lehren der Tugend und Religion; immer unaufhaltsamer wird er dann von sinnlichen Eindrücken fortgerissen, ohne doch je zu einem innigen und reinen Genusse der Freude zu gelangen; sehr oft zerstört er durch die äußeren Folgen seiner Handlungen auch sein bürgerliches Wohlseyn, und muß mit einer Furcht, die er sich selbst nicht verhehlen kann, einem traurigen Erwachen aus seinem Geistesschlummer entgegensehn. Es ist schwer, den Gewissenlosen zu heilen, weil er sich seine Krankheit absichtlich verhehlt und eben so oft die Mittel verschmäht, die ihn retten könnten. Den frechen, ruchlosen Sünder kann nur Gott erschüttern und bessern, kein schwacher Mensch. Aber ermahnen kann man ihn doch, sich selbst zu fragen, ob er auf dem Wege des Lasters je das Glück gefunden habe, das er suchte; ob die Welt nicht einer Wohnung von bösen Geistern gleichen würde, wenn alle Menschen so, wie er, handelten; ob ihn nicht Aberglaube, Furcht und Ungewißheit der Zukunft auf allen seinen Schritten begleiten; ob ihn der Anblick weiser, guter und gerechter Menschen nicht mit Achtung und Ehrfurcht erfülle; ob der Gedanke an den Tod nichts Schreckliches für ihn habe; ob ihn die Erinnerung nicht erschüttere, daß er mit jedem unerlaubten Freudengenusse seinen inneren Unwerth erhöhe und die Hand des Richters gegen sich bewafne (Röm. II, 3. fl.)? Wen diese Betrachtungen nicht

rühren, der ist für die Wahrheit verloren, oder kann doch nur auf dem Wege der Erfahrung und Leiden für sie gewonnen werden.

Zweiter Abschnitt.

Von den Veränderungen des menschlichen Willens überhaupt.

§. 66.

Von der stufenweisen Beschränkung des Willens durch das Gesetz.

Bei der Ausbildung des Gewissens muß man indessen einen dreifachen Zustand der Menschen wohl unterscheiden. Der unverdorbene Naturmensch lebt unter der Leitung des Instincts; der Staatsbürger unter der Leitung des Rechtsgesetzes; der Weise und Gottesverehrer endlich in einem Zustande der ethischen Gesetzgebung, die alle Bewegungen seines freien Willens umfaßt.

Die Lehre von dem Gewissen führt uns von selbst auf die Lehre von den Pflichten im Allgemeinen und auf die verschiedenen Zustände, in welchen der Mensch zu ihrer Kenntniß und Erfüllung herangebildet wird. Der Stand der Natur, der Staat und die Kirche sind aber hier die von dem Schöpfer geordneten Stufenfolgen, auf welchen er sich zu seiner sittlichen Veredlung erheben soll.

1) Unter dem Stande der Natur verstehen wir nicht das goldene Zeitalter, welches die Dichter als den primitiven Zustand unseres Geschlechts besingen, und zwar darum nicht,

weil die Geschichtschreiber wenig von ihm zu sagen wissen, sondern den durch kein äußeres Gesetz begrenzten Zustand der natürlichen Freiheit, wo der Mensch thun mag, was ihm gelüstet. Ein natürliches Gefühl für Recht und Pflicht kann zwar unserem Geschlechte in diesem Verhältnisse keinesweges abgesprochen werden, weil das, was dem Menschen von Natur abgeht, durch keine Cultur ersetzt werden kann. Es giebt daher eben so gewiß ein Naturrecht (*digesta* l. I. tit. 1.), als eine Naturmoral und Religion (Röm. II, 14.), und die Freunde der Kantischen Philosophie, welche dieses läugneten, haben offenbar die äußere Erscheinung des Rechts mit seiner inneren Entstehung verwechselt. Indessen ist doch so viel gewiß, daß sich bei dem Naturmenschen der Sinn des Rechts noch nicht klar entwickelt und ausgesprochen hat; seine natürliche Freiheit artet hier vielmehr in thierische Willkühr aus; er jagt und fischt, wo es ihm gefällt; er genießt Speisen und Nahrungsmittel, wo er sie findet; er befriedigt seinen Geschlechtstrieb ohne alle Beziehung auf Vernunftzwecke; er unterdrückt den Schwächeren, wo er es vermag, und spricht, wie die Gallier vor Rom, „wo mein Schwert ist, da ist auch mein Recht (*Lucret.* V, 923. sq. *Diodor.* Sicul I, 8.).“ Meiners und Spittlers histor. Magazin B. II, S. 697 fl. Man denke nur an die Ichthyophagen des Diodor von Sicilien (III, 15.), an die Fenner des Tacitus (de mor. German. c. 46.), an die Californier nach Robertson, an die Pescherähs nach Forster, an die Kamtschadalen nach Steller, an die Huronen und Irokesen nach Charlevoix (Iselins Geschichte der Menschheit. Vierte Ausg. Leipzig 1779. B. I, S. 151 fl.). Es ist daher eine Grille Rousseau's, daß der Mensch, um glücklich zu werden, wieder in die Wälder zurückkehren und auf Vieren gehen müsse (tomber à quatre pattes.) Dennoch verdient dieser Zustand die volle Aufmerksamkeit des Sittenlehrers, weil wir ihn theilweise Alle in den Jahren der Kindheit durchwandern müssen, und der Uebergang aus ihm in den Stand der bürgerlichen Gesellschaft

ist um so viel weniger für eine Chimäre anzusehen, da es jedem Bürger frei steht, durch die Auswanderung aus einem entarteten Staate die natürliche Freiheit wieder zu gewinnen.

2) Durch jenen Uebergang in den Schooß der Gesellschaft entsteht der Staat aus einer durch gemeinschaftliches Bedürfniß erzeugten Reihe von Verträgen über Waffenstillstand, Sicherheit des Lebens, des Eigenthums und guten Namens, Einschränkung der freien Willkühr durch den Gemeinwillen, oder das Gesetz, und zuletzt über die gemeinschaftliche Wohlfahrt (*salus publica.*) Wenn daher Grotius den Staat eine große und selbstständige Gesellschaft von Menschen nennt, die sich zum gemeinschaftlichen Genusse der Sicherheit, Freiheit und äußeren Wohlfahrt vereinigen; so scheint er der Wahrheit näher gekommen zu seyn, als berühmte neuere Philosophen, die ihn als eine ausschließende Rechtsanstalt betrachten (Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 314. fl. Krug, der Staat und die Schule. Leipzig 1810. §. 29.). In jedem Falle ist Sittlichkeit nicht höchster und unmittelbarer Staatszweck; moralisch gut zu werden, kann sich wohl der einzelne Mensch vornehmen; der Staat aber, oder sein höchstes Organ, die Regierung, kann das, als eine Zwangsanstalt, keinesweges thun, ohne seine Schranken zu überschreiten und in den unerträglichsten Sittendespotism auszuarten. Dennoch geschieht durch den Eintritt des Menschen in den Staat ein entscheidender Schritt zu seiner Veredelung; denn an die Stelle der natürlichen Freiheit tritt nun die Freiheit des Gesetzes, an die Stelle der Gewaltthätigkeit das Recht, an die Stelle der blinden Leidenschaft die Pflicht. Gut organisirte Staaten sind Vorschulen der Sittlichkeit; es kann daher dem Moralisten keinesweges gleichgültig seyn, wenn gebildete Völker sich damit beschäftigen, ihre politische Verfassung zu verbessern, und sie auf dem festen Grunde des wahren Rechtes aufzubauen.

3) Als unmittelbare Anstalt zur Beförderung der Tugend ist endlich die Kirche zu betrachten, wenn sie, von

abergläubischen Dogmen und Gebräuchen geläutert, das wirklich leistet, was ihr obliegt. Eine Gemeine von Heiligen ist sie zwar nicht; denn diese würden einer kirchlichen Anstalt nicht mehr bedürfen. Auch wird sie nicht selig, und am wenigsten allein selig machen wollen, wenn sie vernünftig ist; denn Dieses kann nur Gott, und Jenes der Mensch durch seine gute That. Wohl aber ist die Kirche eine Gesellschaft von Menschen, welche heilig werden wollen; eine große Gesellschaft von Menschen, die sich zur würdigen Verehrung Gottes und dem gemeinschaftlichen Gebrauche der hierauf abzweckenden Mittel, als der reinsten Quelle ihrer Tugend und Seligkeit, vereinigt. Sie dringt also zunächst auf die freiwillige Vermeidung alles Unrechtes (2. Tim. II, 19.), nicht nur des bürgerlichen (Mord, Diebstahl), sondern auch des moralischen (Lüge, Verläumdung), und wirkt folglich wohlthätig auf das Leben des Staates, wie der Geist auf den Körper, ein, weil sie die freiwillige Beobachtung der bürgerlichen Zwangspflichten zu einer Angelegenheit des Gewissens macht (Röm. XIII, 5.). Sie dringt aber auch ferner auf positive Veredelung der Menschen durch moralische Aufklärung, richtige Erkenntniß Gottes und seines Reiches, das Wachsthum der inneren Freiheit, die Belebung religiöser Gefühle, gemeinschaftliche Bruderliebe und bestimmte Aussichten auf eine vergeltende Zukunft. Entscheidende Vervollkommnung und Veredelung der Menschen durch den Glauben an den heiligen und allgegenwärtigen Gott ist also der Endzweck, durch den die Kirche wahre Religiosität und wahres Menschenwohl befördert. In eben dem Grade, als sich der Staat über den Stand der Natur erhebt, erhebt sich die Kirche, nicht dem prunkenden Schimmer äußerer Gewalt und Pracht, wohl aber ihrer inneren, unverlierbaren Würde nach, über den Staat. Wer die Zwecke der Kirche dem Staatszwecke unterordnen will, weiß nicht, was er im stolzen und menschenfeindlichen Dünkel beginnt; er stellt den Körper über den Geist und verwandelt die Religion in einen politischen Feti-

schism, welcher schlechter und sittenverderbender ist, als der keckste Unglaube. Man vergl. Greilings Hieropolis. Magdeburg 1802.

§. 67.

Allgemeine Uebersicht der Pflichten.

In dem ethischen Zustande hängt der Mensch bei allen seinen Handlungen von der Leitung der Pflicht ab, die, wenn schon nicht ihrer Natur, doch ihrer Beziehung nach, verschiedener Eintheilungen fähig ist. Es giebt nemlich, in Rücksicht der Quantität, allgemeine, besondere und individuelle; in Rücksicht der Qualität, positive und negative, in Rücksicht der Relation Pflichten gegen höhere, uns gleiche und niedrigere Wesen; in Rücksicht der Modalität endlich bestimmte, oder unbedingte, und unbestimmte, oder bedingte Pflichten, die man jedoch mit den sogenannten evangelischen Rathschlägen nicht verwechseln darf. Von der genauen Beachtung dieses Unterschiedes hängt die wissenschaftliche Gestalt der ganzen Ethik ab.

Der ethische Zustand des Menschen setzt ein vollkommen ausgebildetes Gewissen voraus, und zugleich die Bereitwilligkeit, ohne Ausnahme der Leitung der Pflicht zu folgen. Es ist aber die Pflicht, wie wir oben sahen, die aus dem höchsten Vernunftgesetze fließende Verbindlichkeit für den Willen (ὀφείλημα Röm. IV, 4.). Diese den Willen bindende Nothwendigkeit ist eine innere; sie fließt objectiv aus der idealen Kraft der Wahrheit, subjectiv aus der dynamischen Einheit des Willens mit der Vernunft. Hieraus hat Meiners (Geschichte der Ethik Th. I. S. 373. fl.) folgern wollen, es gebe nur eine Tugend, aber keine einzelne Pflichten; die evangelische Sittenlehre spreche

zwar, als Volksmoral, von einzelnen Pflichten gegen Gott und Menschen, in der wissenschaftlichen und esoterischen Tugendlehre hingegen müsse dieser Unterschied verschwinden (Mehmels Lehrbuch der Sittenlehre. Erlangen 1811. S. 104.). Nun ist es zwar richtig, daß die Pflicht, als abstracter Begrif, nur zergliedert und in einzelne Merkmale aufgelößt, aber nicht eingetheilt werden kann. In der gegenwärtigen Erörterung hingegen ist nicht mehr von der Pflicht im Allgemeinen, sondern von der concreten Pflicht und ihrer Beziehung sowohl auf das handelnde Subject, als auf das Object der Handlung, die Rede. Hier fordert der logische Ideengang nicht mehr die Analysis, sondern die Eintheilung; ein Unterschied, der bei der obigen Behauptung durch einen Fehler der Aequivocation übersehen wurde. Dann aber ist ohne eine logisch-bestimmte Eintheilung der Pflichten gar keine wissenschaftliche Ethik möglich; während sich der Moralist in Gemeinplätzen umherdreht, vernachlässigt er die so wichtige Darstellung einzelner Tugenden, und verwandelt den Gliederbau der Wissenschaft in einen leeren Plan und Umriß des sittlichen Lebens, welcher dem vereinzelnden Verstande keine Genüge leistet und weder Kopf, noch Herz zu befriedigen vermag. Wir kehren daher zu dem unbestreitbaren Satze zurück, die Pflicht des Menschen im wirklichen Leben sei allerdings einer Eintheilung fähig, und zwar einer sehr scharfen und treffenden, wenn man

1) der Quantität nach allgemeine, besondere und individuelle Pflichten unterscheidet. Allgemeine Pflichten sind diejenigen, welche allen Menschen obliegen (Pred. Sal. XII, 13.), z. B. Gottesverehrung, Gerechtigkeit. Besondere Pflichten heißen diejenigen, zu welchen einzelne Stände verbunden sind, z. B. Richter, das Recht zu sprechen, Prediger, zu lehren. Individuell endlich nennt man diejenigen Pflichten, welche in den subjectiven Verhältnissen einzelner Personen gegründet sind. So gaben Friedrich, der Große, und Kant das Abendessen gegen ihre Neigung auf, weil sie sich durch die Sorge für ihre Gesundheit zu dieser

Entsagung verbunden achteten. Hiernach läßt sich auch eine allgemeine Tugendlehre (die neueren philosophischen Compendien) und eine besondere (für Jungfrauen, Gattinnen und einzelne Berufsarten, wie in der christlichen Ethik von Stattler) denken; die individuelle soll jeder Mensch sich aus seinem moralischen Standpunkte selbst bilden, wie seine Diät, obschon nach anderen Grundsätzen und Beziehungen.

2) In Rücksicht der Qualität hat man sonst bekanntlich vollkommene und unvollkommene Pflichten unterschieden. Diese Eintheilung führt auf die Moral der Stoiker zurück. Zeno, das Haupt dieser Schule, kannte nur das καθῆκον, oder δέον (*quod ratio agere suadet*), und das παρὰ τὸ καθῆκον (*quod fit praeter rationem: Diogen.* Laert. VII, 1. 62.). In der Folge aber unterschied man das κατόρθωμα, oder καθῆκον τέλειόν, die bestimmte Pflicht, z. B. gerecht im Handel und Wandel zu seyn, und das μέσον, die unbestimmte Pflicht, z. B. zu heirathen, zu lehren, einen Gesandtschaftsposten anzunehmen (*Stobaei* eclog. l. II. c. 7.). Antonin endlich (de se ipso V, 14.) kennt nur das κατόρθωμα, die gerade zum Ziele treffende Pflicht, im Gegensatze der ἤθη σκολιὰ, *mores curui, peruersi*, der moralischen Heterodoxie in der Maxime und Handlung. Man vergl. Krugs Geschichte der Philosophie alter Zeit. Leipzig 1815. S. 324. Dieser Sprachgebrauch veranlaßte seit Pufendorf die im Naturrechte herrschend gewordene Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene, obschon in einem anderen Sinne. Jene nannte man Rechtspflichten, zu deren Beobachtung man gezwungen werden könne (z. B. nicht zu stehlen), diese Gewissenspflichten der Liebe (z. B. Almosen zu geben.). Durch diese Unbestimmmtheit der Begriffe wurde aber die Moral von dem positiven Rechte abhängig; denn nun gehörte das Verbot einer Beischläferin in denjenigen Staaten, wo der Concubinat gesetzlich erlaubt war, zu den Gewissenspflichten, in anderen hingegen, wo man ihn als Unzucht bestrafte, zu den Rechtspflichten (vergl. Höpfners

Abhandlung hierüber in s. Lehrbuche des Naturrechts.). Kant legte daher (Tugendlehre S. 20. fl.) diesen Worten neue Begriffe unter und nannte diejenige Pflicht vollkommen, welche keine Ausnahme zum Vortheile der Neigung verstatte (z. B. die Vermeidung der Lüge), unvollkommen aber diejenige, bei welcher diese Ausnahme zwar denkbar sei, aber nicht gewollt werden könne (z. B. Vernachlässigung der Cultur). Dieser Unterschied ist aber durchaus dunkel und unbestimmt; denn was ich denken kann, das kann ich auch wollen, es kann die Schmeichelei und Lüge bis auf einen gewissen Grad unter einem Volke denkbar, ja conventionell seyn und gewollt werden, und dennoch Pflicht und Gewissen verletzen. Wir unterscheiden daher negative, oder Rechtspflichten, von den positiven, oder Tugendpflichten. Jene bestehen in der Verbindlichkeit, Alles zu meiden, wodurch ein vernünftiges Wesen in seinem Rechte verletzt wird, dem äußeren sowohl, als dem inneren, z. B. durch Diebstahl, Beschimpfung und Lüge. Das Wesentliche dieser Pflichten ist blos in der Unterlassung einer zweckwidrigen Thätigkeit zu suchen, die sich, nach der Analogie der Verbindlichkeit, auch auf Thiere, Pflanzen und unbelebte Gegenstände erstreckt; sie können folglich durch bloße Quiescenz des Willens gegen das ganze Universum erfüllt werden und heißen daher auch enge, unerläßliche, unverdienstliche, Rechtspflichten. Positive Pflichten hingegen sind diejenigen, durch deren Erfüllung ein vernünftiges Wesen seiner Bestimmung gemäß behandelt und in dem Endzwecke seines Daseyns gefördert wird. Hieher gehören alle Pflichten der Liebe gegen Gott und Menschen, und analog auch gegen die Thiere, und die belebte Natur. Wenn ich bete, einen Armen speise, ein krankes Thier labe, eine welkende Pflanze begieße, so erfülle ich lauter positive Pflichten, deren Verbindlichkeit von der Individualität des Handelnden abhängt, daher sie auch weite, verdienstliche, Pflichten der Liebe heißen, welche die Seele der wahren Tugend sind.

3) In Rücksicht der Relation könnte man, statt der

gewöhnlichen, unlogischen Eintheilung in Pflichten gegen Gott, gegen Andere und uns selbst, Pflichten gegen höhere, uns gleiche, und niedrigere Wesen unterscheiden. In die erste Classe würden dann die Pflichten gegen Gott, die Engel, die Abgeschiedenen, in die zweite die Selbst- und Nächstenpflichten, in die dritte die Pflichten gegen die Thiere und die organisirte Natur gehören. Ob es noch außerdem Pflichten gegen den Teufel gebe, und in welche Rangordnung dieser Geist zu setzen sei, würden wir dann nach den Ansichten bestimmen, die uns eine gründliche Dogmatik hierüber eröfnen mögte. Aber bei der unbestimmten Verbindung, in der wir mit allen geschaffenen Geistern, außer den Menschen, stehen, und bei dem großen Reichthume bestimmter Pflichten, die in einer comparativ-vollständigen Moral nicht zu umgehen sind, wird es nöthig, die gewöhnliche Eintheilung mit der Beschränkung beizubehalten, daß die Selbst- und Nächstenpflichten, als Glieder einer Unterabtheilung, auf einer Linie stehen, die Pflichten gegen unvernünftige Wesen aber nur als Anhang in unsere Darstellung aufgenommen werden. Kant hat zwar die Pflichten gegen Gott als unzulässig verwerfen wollen, weil die Religionspflicht nicht als eine Pflicht zur Leistung gewisser Dienste gegen Gott, sondern als subjective Selbstpflicht zur Stärkung in guten Gesinnungen anzusehen sei (Tugendlehre S. 181.). Aber wenn man auch einräumen muß, daß alle Pflichten in Rücksicht der Verbindlichkeit zuletzt Religionspflichten, in Rücksicht des inneren Erfolges der That aber Selbstpflichten seien; so läßt sich doch in Rücksicht auf das Object der Handlung, von dem hier allein die Rede ist, nicht bezweifeln, daß Gott der ausschließende Gegenstand unseres sittlichen Denkens und Handelns werden kann, wie dieses der Fall bei dem Eidschwure, bei dem Gebete und bei jeder frommen Betrachtung ist. Die Realität der Pflichten gegen Gott läßt sich also überall nicht mit Grund bestreiten; ja es hat sogar diese Gattung von Pflichten die größte Wichtigkeit in der Moral, weil sich ohne sie ein Charakter des Egoismus

in die Sittenlehre eindrängen würde, der ihr äußerst nachtheilig und gefährlich werden könnte. Aus der von Kant angeregten Streitigkeit über diese Frage geht nur das Resultat hervor, daß Gott über jede Einwirkung von unserer Seite erhaben (Hiob XXXV, 6. fl.), folglich kein Wesen unserer Gattung sei, mit dem man Verträge abschließen, oder in das Verhältniß einer gegenseitigen Zwangspflicht treten könne, wie das der Aberglaube oft genug geträumt hat. So erzählt Pitaval (causes célèbres et intéressantes, éd. de *Richer*. Amsterdam 1773. tom. VI, p. 258.), daß Dûhalde, ein Juwelier zu Paris im J. 1719. mit Gott eine gemeinschaftliche Handelsfirma errichtet und in dieser Societät Juwelen verkauft habe. In seinem Testamente setzte er 50000 Livres, die auf Gottes Antheil gekommen waren, den Armen aus; seine Wittwe aber und der hinterlassene Sohn nahmen diese Verfügung in Anspruch, weil man mit Gott keinen Vertrag errichten könne. Ein ganz ähnlicher Vorfall, in Hammers Fundgruben des Orients berichtet (B. I. S. 391.), bestätigt die Herrschaft falscher Ansichten von unserem Verhältnisse zu Gott, und insofern kann die oben bemerkte Kantische Paradoxie allerdings ein Mittel zur Berichtigung eines alten Irrthums werden.

4) In Rücksicht der Modalität endlich sind alle Pflichten entweder apodiktisch, oder assertorisch. Die apodiktische Pflicht ist die bestimmte, unbedingte, oder unmittelbare, weil sie jedem Menschen und in allen Lebensverhältnissen mit gleicher Nothwendigkeit gebietet. So ist die Ehrfurcht gegen Gott eine unbedingte Religionspflicht, die Erhaltung eines reinen Gewissens eine unbedingte Selbstpflicht, die mögliche Rettung eines Menschen aus naher Todesgefahr eine unbedingte Nächstenpflicht. Alle diese Verbindlichkeiten sind apodiktisch und lassen keine Ausnahme zu. Die assertorische Pflicht hingegen ist eine bedingte, unbestimmte und mittelbare, die der Mensch nur in gewissen Verhältnissen erfüllen kann und soll. So ist das Bibellesen eine bedingte Religionspflicht für diejenigen Christen,

welche die heilige Schrift noch nicht gehörig kennen. So ist der Genuß des Vergnügens eine bedingte Selbstpflicht für den, welcher der Erholung bedarf. So ist das Almosengeben eine bedingte Nächstenpflicht für den Bemittelten, dem fremde Hülfe selbst nicht nöthig ist. Diese Rangordnung der Pflichten hängt ihrer Natur nach von der Rangordnung der Lebensgüter (*scala finium et bonorum*) ab. Ein gutes Gewissen ist besser, denn äußere Ehre, wahre Ehre besser, als das Leben, das Leben ist besser, als der Gebrauch einzelner Glieder, die Gesundheit besser, als Reichthum. Die Vernunft giebt mir immer das Höhere und Bessere zuerst auf und will also auch die höhere Pflicht der niederen immer vorgezogen wissen. Da indessen auch die bedingte Pflicht, wenn sie in die Reihe der Lebensverhältnisse wirksam eintreten kann, mit der unbedingten gleiche Vernunftnothwendigkeit behauptet; so ist es ganz unangemessen, die hypothetischen Pflichten evangelische Rathschläge zu nennen, wie es die Jesuiten (nach 1. Kor. VII, 8. vergl. Heumanns Anmerkung zu d. St.) versucht haben. Ein bloßer Rath würde nur eine problematische Pflicht seyn; das ist aber ein Zusatz, der das Wesen der Pflicht zerstört und die Moral in den gefährlichen Probabilism einer bloßen Klugheitslehre verwandeln würde. Man vergl. *Chemnitii* loc. theolog. Frankfurt 1699. in 8. t. II. p. 276. sq. *de discrimine praeceptorum et consiliorum.* Man muß es bedauern, daß die Bücher des Zeno und Posidonius *περὶ καθηκόντων* (Diogenes Laert. im Leben Zeno's) verloren gegangen sind. Cicero's Buch von den Pflichten (deutsch von Garve mit Abhandlungen) erneuert öfter, als einmal, den Schmerz über diesen Verlust. Die drei Bücher des Ambrosius von den Pflichten enthalten nur die Anfangsgründe einer biblischen Katechismusmoral.

§. 68.

Von der Collision der Pflichten

Bei dieser Mannigfaltigkeit der Pflichten fallen zwei, oder mehrere derselben zuweilen auf einen Zeitpunkt, der bei der Beschränktheit unserer Kräfte nur die Erfüllung einer von ihnen zuläßt. So entsteht ein Widerstreit der Pflichten, welcher objectiv in einer göttlichen Weltordnung zwar nicht denkbar, subjectiv aber, nach der Ansicht des Handelnden, oft vorhanden ist und seine moralische Urtheilskraft in Verlegenheit setzt. Man muß, um in dieser verwickelten Lehre klar zu sehen, den scheinbaren, verschuldeten und wirklichen Widerstreit unterscheiden. In dem ersten Falle gilt es dem Unterschiede der scheinbaren und wahren Pflicht, in dem zweiten der Vermeidung der Unordnung, aus welcher die Collision entsprang, und im dritten einer bestimmten Rangordnung der Pflichten, welche über die vorzuziehende Verbindlichkeit keinen Zweifel übrig läßt.

In dem menschlichen Leben treten zuweilen Zeitpunkte ein, wo die Erfüllung mehrerer Pflichten in einen Moment zu fallen scheint, so, daß der Handelnde über den Primat der wahren Pflicht zweifelhaft und verlegen ist. Man nennt das die Collision, den Widerstreit der Pflichten, das heißt: das Zusammentreffen mehrerer Verbindlichkeiten in einem Zeitpunkte, wo nur eine Pflicht erfüllt werden kann. Diese Verlegenheit des Willens ist ganz analog der Verlegenheit des Verstandes, wenn er zwei an sich gewisse, oder doch für gewiß gehaltene Wahrheiten wegen eines eintretenden Widerspruches nicht vereinigen kann, z. B. die Gerechtigkeit Gottes mit seiner verzeihenden Gnade,

die Nothwendigkeit des Weltlaufes mit der Freiheit. Objectiv, oder in der Natur der Dinge ist zwar ein solcher Widerspruch weder theoretisch, noch praktisch begründet. Nicht theoretisch, weil alle Wahrheiten in dem göttlichen Verstande, der den Weltlauf anordnet, zuletzt nur eine Wahrheit sind, die als große, unendliche Einheit des Mannigfaltigen, ihrer Natur nach keinen Widerspruch enthalten kann. Nicht praktisch, denn „es ist nur eine Welt, nur eine Ordnung der Dinge, nur ein Reich des Guten, nur ein guter Wille und in jedem Augenblicke des Handelnden nur eine Handlung die vollkommenste" (Pörschke's Einleitung in die Moral, §. 99.). Anders verhält sich das subjectiv mit der moralischen Ansicht der Dinge, die der Handelnde von seiner Pflicht faßt; denn hier lehrt die Erfahrung täglich, daß sich Menschen in einem Widerstreite ihrer Verbindlichkeiten zu befinden glauben. So wenig der menschenfreundliche Arzt einen eingebildeten Kranken mit dem Ausspruche entlassen wird, daß ihm nichts fehle, da seine Einbildung selbst schon eine schwere Krankheit ist; eben so wenig wird der weise und edle Sittenlehrer ein bedenkliches Gewissen mit dem Urtheile entlassen, daß in seinem Systeme überall keine Collision der Pflichten zugelassen werden könne. Er wird vielmehr, wenn er seiner Wissenschaft mächtig ist, den scheinbaren und den wirklichen Widerstreit wahrer, wenn schon sich gegenseitig fügender, Pflichten unterscheiden, und, mit Rücksicht auf die Bestrebungen anderer Moralisten, den gewünschten Rath zu ertheilen bereit seyn. Wir nennen aber die Collision der Verbindlichkeiten zuerst scheinbar, wenn sich in dem Gemüthe des Handelnden die wahre und die eingebildete Pflicht begegnen. So waren nach Matth. XV, 4. die Pharisäer zweifelhaft, ob sie dem Tempelgelübde, oder dem vierten Gebote den Vorrang einräumen sollten, und entschieden durchaus irrig und eigennützig für das erste. So bedachte sich Petrus (Apostelg. X, 14.) ob er levitisch-unreine Speisen anrühren, oder der himmlischen Erscheinung folgen sollte; und zu einer anderen Zeit (Gal. II, 12.) mied

er die Gesellschaft der Heidenchristen, um den Judenchristen nicht zu mißfallen. So fürchtet sich zuweilen der freimüthige Prediger, den Eid auf die symbolischen Bücher zu leisten, weil er ihren Inhalt für widersprechend mit dem reinen Worte Gottes hält. So kämpft der zu bescheidene, junge Arzt am Krankenbette mit sich selbst, ob er die Heilart seines hippokratischen, oder homöopathischen älteren Collegen mißbilligen, oder den schon überreizten Patienten seinem Schicksale überlassen soll? So zweifelt der gewissenhafte Richter, ob er nach dem herrschenden Landrechte einen Pferdedieb, oder Hausdieb, als ein folgsamer Scherge des Gesetzes, wie Schiller sagt, zum Strange verurtheilen, oder bei dem ehrwürdigen Ausspruche, von Rechtswegen, sein erleuchtetes Gewissen zu Rathe ziehen soll? Von der anderen Seite nennen wir die Collision der Pflichten wirklich, wenn an ihrer Objectivität nach dem Sittengesetze nicht zu zweifeln ist. Man kann sie verschuldet nennen, wenn sie eine natürliche Folge vorhergegangener sittlicher Unordnungen ist. So befindet sich der liederliche Arbeiter, nachdem er die ersten Wochentage geschwelgt hat, in der Verlegenheit, entweder durch unmäßige Arbeit seiner Gesundheit zu schaden, oder bei dem sonst unvermeidlichen Rückstande mit seiner Familie zu darben und seine Kundschaft zu verlieren. So weiß der falsche Zeuge nicht, ob er nun, da er schwören soll, einen Meineid ablegen, oder seine Unwahrheit gestehen soll? So schwebt der untreue Cassenbeamte in großer Angst, ob er die Gnade des Landesherrn anflehen, oder mit großer Aufopferung wiedererstatten, oder durch das Borgen einer großen Summe den Freund hintergehen soll, den er nicht wiederbezahlen kann? Die zwar unverschuldete, aber dennoch für wirklich gehaltene Collision der Pflichten tritt endlich da ein, wo zwei entschiedene Verbindlichkeiten, die sich gegenseitig aufheben, in einen Willensact zusammenfallen. So weiß der rheumatische und nervenschwache Mensch, der auf freiem Felde von einem schweren Gewitter übereilt wird, nicht, ob er, mit der Gefahr, vom Blitze getödtet zu werden, unter

einen nahen Baum treten, oder sich vom Platzregen durchdringen lassen und einer gewissen Krankheit aussetzen soll?

Die Hülfe, die uns sonst bewährte Moralisten in diesem Kampfe darbieten, ist entweder ganz unwirksam, oder doch sehr zweifelhaft. Crusius will (Moraltheologie. Th. II, S. 953.), man soll in diesem Widerstreite die Religionspflicht jeder anderen vorziehen. Aber der Arzt, der in die Kirche geht, wo er zu dem Kranken in einer entscheidenden Krisis gerufen wird, handelt diesem Kanon gemäß und dennoch unsittlich. Davon nicht zu sprechen, daß die Antinomie der Selbst- und Nächstenpflichten nach jener Regel gänzlich unentschieden bleibt. Tittmann glaubte (christl. Moral, dritte Ausgabe, §. 301.), man müsse immer diejenige Handlung wählen, die uns den wenigsten Vortheil bringe. Aber hieraus würde folgen, daß der mitleidige, oder zweifelnde Prediger keine Stolgebühren nehmen, daß der weichherzige Gläubiger seine angefochtenen, wenn schon gerechten, Forderungen aufgeben, daß man sich in sogenannten Ehrenausgaben, wo Stand und Beruf großen Aufwand fordern, zu Grunde richten müsse, welche Handlungen doch sämtlich der Gerechtigkeit gegen uns und die Unsrigen zu nahe treten. Döderlein verordnete (christliche Sittenlehre, zweite Ausgabe, §. 203.), immer so zu handeln, wie man glaube, daß es pflichtmäßig für Andere sei. Das ist eine unausreichende und ausweichende Formel, welche höchstens der Verblendung der selbstsüchtigen Neigung steuern kann, aber sonst aller reellen Bestimmung ermangelt. Reinhard endlich gebietet (christliche Moral, zweite Ausgabe, §. 268.), diejenige Pflicht immer vorzuziehen, durch deren Erfüllung die menschliche Vollkommenheit am Meisten gewinnt. Wenn also ein Fanatiker mit dem Gedanken umginge, einen Despoten aus dem Wege zu räumen, der die Tugend und das Glück von Tausenden bedroht, so würde der Tyrannenmord entschieden seyn. Das lange Schweben der Sittenlehre zwischen formaler Allgemeinheit und Rüch-

ternheit auf der einen, und wieder zwischen materieller Breite und Unbestimmtheit auf der anderen Seite, offenbart sich in keiner Lehre so deutlich, als in dem wichtigen Abschnitte, den wir zu behandeln haben.

Nach unserem Dafürhalten ist es daher durchaus nöthig, die oben bemerkten, ungleichartigen Fälle genau zu unterscheiden, und dem zweifelnden Gewissen überall eine sichere und bestimmte Regel darzubieten. Wir rathen daher

I. da, wo die Collision nur scheinbar ist, überall den Drang der Willkühr und Convenienz von der heiligen Stimme der Pflicht zu unterscheiden, und dann dieser mit muthigem Entschlusse zu folgen. Tempelgaben (Matth. XV, 4.) waren an sich schon nicht pflichtmäßig, und der erheuchelte Vorwand derselben, um den Eltern die gewünschte Hülfe zu entziehen, blieb eine doppelt sträfliche Lüge; das vierte Gebot mußte als Pflicht obsiegen und das Feld behalten. Was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht (Matth. XV, 17.); Petrus mußte sich also nicht bedenken, die natürliche Freiheit dem mosaischen Statute vorzuziehen. Die christliche Freiheit hob den Unterschied der Speisen auf; er mußte sich also zu Antiochien nicht von den Heidenchristen absondern, um den Judenchristen durch eine feige Nachgiebigkeit zu gefallen. Die symbolischen Bücher streiten mit keinem erleuchteten Gewissen des wahren Christen, weil sie in der heiligen Sache des Evangelii nicht Richter, sondern Zeugen sind, und das Irrige, was sie enthalten können, bei uns niemals Norm des evangelischen Lehrers werden soll. Würde indessen eine Kirche jemals Irrthümer in ihren Lehrbegrif aufnehmen und den öffentlichen Vortrag derselben von ihren Predigern fordern; so wäre das kein Gesetz, und der Gehorsam, den sie forderte, auch keine Pflicht, mithin würde auch der Eid auf solche Statuten ein Meineid seyn, zu dem sich kein Freund der Wahrheit jemals verstehen kann. Daß in dem Falle, wo der Arzt am Krankenbette zu der verwerflichen Curart seines Collegen schweigt, nicht Pflicht mit Pflicht, sondern

Feigheit mit Convenienz streitet, leuchtet von selbst ein. Aber daß nach Schiller alle Rechtsgelehrten Schergen des Gesetzes heißen sollen, welche nach bestehenden, wenn schon harten und ungerechten Gesetzen sprechen, werden Viele mit Unwillen vernehmen. Der Richter ist ja nicht Gesetzgeber, sondern entscheidet nur pflichtmäßig nach dem vorhandenen Gesetze; verlöre dieses sein Ansehen, so würde sich der Willkühr Thür und Thor öfnen und nirgends mehr Subordination im Staate gefunden werden. Man kann das einräumen und den Justizmord, von dem wir sprechen, als eine nothwendige Sünde betrachten, mit der sich der treugehorsame Schöppe, gleich, als hätte er recht und wohl gethan, durch die Welt schleicht. Will er sich hingegen über das Verdienst des Mechanismus, welches im Staate nicht unbedeutend ist, erheben, und die Würde eines freien, moralisch guten Menschen ansprechen, so muß er Ukasen und Statuten von Gesetzen unterscheiden; er muß sich erinnern, daß das Gewissen überall Gott mehr gehorcht, als den Menschen; er muß sich nicht zu einem Werkzeuge des Widerspruches herabwürdigen, welches heute Hexen verbrennt, und sie morgen in das Krankenhaus schickt, beides von Rechtswegen; er muß also, auch wenn er seinen logischen Beruf als Richter erfüllt, doch zugleich seinem moralischen Berufe als Mensch und Christ genügen und ein Gesetz mißbilligen (nicht eludiren), welches die Unvernunft und Barbarei einer barbarischen Zeit gegeben hat. Ist doch kein Kind, kein Diener, kein gemeiner Soldat verbunden, einen Meuchelmord zu verüben, zu dem sie Vater, Herr und Vorgesetzte auffordern; was könnte den freien Richter verpflichten, wenn er ein Mensch ist, von Rechtswegen eine legitime Ungerechtigkeit gegen das ewige Rechtsgesetz zu begehen? Charondas hatte bei den Thuriern verordnet, daß jeder Urheber eines Vorschlages zur Verbesserung der Gesetze in der Volksversammlung einen Strick um den Hals nehmen und, wenn der Vorschlag verwerflich schiene, ohne Weiteres erdrosselt werden sollte. Dennoch traten einst, als es Noth war, drei edle Männer mit nöthigen

Verbesserungen und mit dem Stricke um den Hals auf (*Diodor. Sic.* l. XII, c. 17. sq.). Die Nachwelt gedenkt ihrer mit Hochachtung, während schon die Gegenwart denen das Urtheil spricht, die keinen Sinn für den Beruf haben, der Unschuld Recht zu sprechen. Wen diese Grundsätze nicht ansprechen, dem ist wenigstens die Beruhigung des Bewußtseyns zu wünschen, daß das einzig seiner Stellung anheimfalle, was er für seine Person gern bessern wollte, wenn er es vermögte (1. Kor. VII, 23.).

II. Bei der wirklichen, aber verschuldeten Collision der Pflichten gebietet die Moral, vor Allem auf die Quelle zurückzugehen, aus welcher der Widerstreit geflossen ist. Wenn der leichtsinnige Arbeiter künftig die ersten Wochentage fleißig ist; so wird er nicht nöthig haben, sich zuletzt zu sehr anzustrengen. Wenn der falsche Zeuge sich weigert, seine Aussage zu beschwören; so kann mit diesem Widerrufe noch die Ruhe seines Gewissens bestehen. Wenn der treulose Beamte mit seinem Vermögen und seiner gemessensten Sparsamkeit nicht unmerklich wiedererstatten kann; so bleibt ihm nichts übrig, als sich einem treuen Freunde zu entdecken, oder sich der Gnade des Landesherrn in die Arme zu werfen. In unseren Tagen, wo viele Menschen so geschwind leben, daß ihnen weder die sich langsam erneuernden Kräfte, noch die Mittel des Lebens folgen können, ist diese Vorschrift von der größten Heilsamkeit. Du schwebst zwischen Unzucht und strotzender Lebensfülle; befleißige dich der Mäßigkeit, so wirst du nicht mehr auf Abwege gerathen. Du schwebst zwischen Unglauben und gemeiner Schwärmerei; suche die Wahrheit mit Fleiß, so wirst du weder Naturalist, noch Mystiker werden. Du schwebst zwischen Trunkenheit und verzweifelnder Traurigkeit; steige vorsichtig und stufenweise aus deiner Ueberreizung in den Zustand einer normalen Diät und Körperübung herab, so wirst du ein nüchterner, gesunder und glücklicher Mensch werden.

III. In Rücksicht der unverschuldeten Collision für

wirklich gehaltener Pflichten von ungleichem Range endlich kommt Alles darauf an, die höhere, bestimmte und überwiegende Verbindlichkeit auszumitteln und an dieser mit unverrükter Treue festzuhalten. Dieser Kanon löset sich in folgende Imperative auf:

1) Ziehe in jedem Falle die negative Pflicht der positiven, oder die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Liebe und Güte vor. Mit der Beleidigung des Rechts hört jede Tugend auf. Ich darf nicht betrügen, um Almosen zu geben; nicht borgen, wenn ich arm bin, um Anderen zu leihen; nicht den Würdigen hintansetzen um das mittelmäßige Talent eines Verwandten in das Amt zu bringen. Ingeniös bemerkt Chamfort: man muß erst gerecht seyn, ehe man gütig ist, so wie man sich früher ein Hemd anschaft, als man Spitzen kauft (*Maximes* et *pensées*, Ed. 2. Paris 1808. Tom. II, p. 36.).

2) Ziehe immer die Religionspflicht der Selbst- und Nächsten-Pflicht von gleichem Range vor. Du darfst dein Leben nicht retten durch einen Meineid; du darfst kein Amt durch eine Religionsveränderung erkaufen; darfst den Gottesdienst nicht versäumen, um einer Landpartie zum Vergnügen beizuwohnen. Dringende Berufspflichten gehen allerdings vor (Luk. XIV, 5.), aber nicht willkührlich, sondern darum, weil der Cultus, als eine nur mittelbare Religionspflicht, der unmittelbaren, oder doch höheren Selbst- und Nächstenpflicht weichen muß.

3) Ziehe immer die Selbstpflicht der Nächstenpflicht von gleichem Range vor (Matth. XXII, 39.). Wenn ich mein Leben nur durch die Tödtung eines Anderen retten kann; so bin ich dazu verbunden, weil die Erhaltung meines Lebens die Bedingung ist, unter der ich einen Andern erhalten kann. Cook fiel auf Owaihi, weil er sich gegen die andringenden Insulaner nicht vertheidigen wollte, als ein Opfer seiner übertriebenen Menschenfreundlichkeit. Damit kann die Pflicht wohl bestehen, mein Leben in Gefahr zu setzen, um den Anderen, sei es aus den Fluthen, oder

Flammen, einem gewissen Tode zu entreißen; denn wo in der einen Wagschale nur die Möglichkeit, oder Wahrscheinlichkeit meines Todes, in der anderen aber die Gewißheit des Unterganges meines Nächsten liegt, da muß eine mittelbare Verbindlichkeit gegen mich selbst der unmittelbaren Nächstenpflicht weichen. Tugenden des sich aufopfernden Heldenmuthes, die über diese Linie hinausgehen, müssen auf einer ganz besonderen Verpflichtung ruhen, wenn sie dieses Namens würdig seyn sollen.

4) Ziehe endlich überall die bestimmte Pflicht der unbestimmten und die nahe der entfernten vor. Sei erst fleißig in deinem Berufe, ehe du dienstfertig bist; sei eher gütig gegen deine Verwandte, als gegen Fremde; wirke eher für das Vaterland, als für das Ausland; bessere erst deine Umgebung, ehe du zur Reform der Welt schreitest; tadle zuerst dich selbst, wo es nöthig ist, ehe du Andere richtest (Matth. VII, 5.). Der rheumatische, nervenschwache Mensch, dessen wir oben gedachten, wird besser thun, sich bei einem Gewitter dem schützenden Baume mit der möglichen Gefahr des Erschlagenwerdens anzuvertrauen, als im Sturm und Regen sich eine gewisse Krankheit zu holen, weil die bestimmte Selbstpflicht vor der unbestimmten den Vorzug verdient.

De Wette über den angeblichen Widerstreit der Pflichten in seinen Vorlesungen über die Sittenlehre, Berlin 1824, B. I, Th. 2., S. 287 ff.

§. 69.

Von der Tugend.

Wenn Jemand alle seine Pflichten treu erfüllt, so nennt man ihn tugendhaft. Nun ist aber das Ziel der Pflicht kein anderes, als die höchste Vollendung nach dem Vorbilde des vollkommensten Seyns. Es ist also auch die Tugend nichts Anderes, als ein

beharrliches Streben des Willens nach der höchsten Vollendung unseres ganzen Zustandes in der uns vorgeschriebenen Ordnung; oder ein beharrliches Aufstreben zu Gott, dem Heiligen und Seligen, als dem höchsten Vorbilde unseres Denkens und Wollens (Matth. V, 48.).

Die Einseitigkeit des menschlichen Verstandes zeigt sich nie deutlicher und unverhüllter, als in der Entwickelung aller Grundbegriffe, z. B. Wahrheit, Leben, Glaube, Recht. Diese Bemerkung gilt auch von der Tugend, die im A. T. צדקה in den Apokryphen *σοφία*, im N. T. *δικαιοσύνη* und *ἀρετὴ* (Phil. IV, 8. 2. Petr. I, 5.) heißt. Es stammt aber dieses letzte Wort von *ἀρετὸς*, *utilis*, und dieses von *ἄρω*, *ἔρω*. *necto*, so wie *virtus* von viro, vireo, dem griechischen *ἴρω*, *aptus* sum, mit dem vorgesetzten äolischen Digamma, und Tugend von taugen, lauter Etymologien, die schon ursprünglich auf einen materiellen Sinn dieses Wortes hindeuten. Die drei berühmtesten Erklärungen dieses Begriffes sind die von Plato, Zeno und Aristoteles. Der erste Weltweise nannte sie die möglichste Annäherung des Menschen an Gott. *ἐξομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν* (*Theaetetus* p. 122. ed. Bip.). Diese Erläuterung bedarf nur einer genaueren Entwickelung, damit sie nicht in einen müssigen und speculativen Zustand ausarte. Zeno nannte sie die stete Consequenz des Handelns, *ὁμολογία πάντος βίου*, *διάθεσις ὁμολογουμένη* (*Diogen. Laert.* ed. Longol., S. 853.), *perpetua actionum conformitas*, nach Cicero (de legg. I, 9.). Allein es ist bereits oben erinnert worden, daß es auch eine Consequenz des Lasters giebt; der Teufel war ein Lügner vom Anfang, und ist doch das Vorbild alles Bösen. Richtiger ist die dort zugleich von Zeno ausgesprochene Behauptung: wer eine Tugend wirklich besitzt, der hat sie alle. Verwandt damit ist die Kanti-

sche Erklärung der Tugend, als der moralischen Stärke des Willens in der Befolgung der Pflicht. Sie paßt aber nur auf die heroische, nicht auf die schwache Tugend, uud hat durch ihre formale Fassung des Begriffes Veranlassung zu dem Paradoxon gegeben, „eine Pflicht zur Tugend sei undenkbar, denn das heiße zur Pflicht verpflichtet seyn (Kants Tugendlehre S. 28. 46. 53)." Allein wenn die Tugend materiell und objectiv, als Vollkommenheit des Willens betrachtet wird; so bin ich allerdings verpflichtet, tugendhaft zu werden, weil die Pflicht nur die formale Nothwendigkeit ist, welche zur Tugend leitet. Aristoteles endlich theilt, seiner Sitte gemäß, nur einen Verstandesbegrif der Tugend mit; er nennt sie den Mittelweg zwischen zwei Lastern; die ἠθικὴ μεσότης δύο κακιῶν (*ethic. ad Nicomachum* l. II, c. 9.), oder, wie nach ihm die Scholastiker sagten, den *habitus electiuus consistens in mediocritate*. So ist die Tapferkeit das Mittel zwischen Verwegenheit und Feigheit, die Sparsamkeit das Mittel zwischen Geitz und Verschwendung. Aber zunächst setzt das Laster die Tugend schon voraus, und überdieß gilt diese Definition nur von einer gewissen Classe der Handlungen, die zwischen zwei Extremen liegt. Das ist aber nur die breite Heerstraße des Lebens, von der zu beiden Seiten Nebenwege abführen, nicht der gefährliche Theil unserer Lebensbahn, welcher dicht an Felsen und Abgründen vorüber leitet. So gibt es kein Mittel zwischen Wahrhaftigkeit und Lügenhaftigkeit, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Religiösität und Irreligiosität. Der bekannte Ausspruch: *medio tutissimus ibis*, ist also nur eine praktische Klugheitsregel in Beziehung auf die gemeinen Tugenden des geselligen Lebens, keineswegs aber ein allgemeines Tugendprincip. Die Erklärungen der neueren Moralisten von der Tugend führen fast alle auf diese Stammerklärung zurück (Platners Aphorismen Th. II, §. 33. f.). Wir halten uns an die platonische Erläuterung der Tugend und nennen sie das beharliche Streben unseres Willens nach einem vollendeten Seyn in

der uns vorgeschriebenen Ordnung des Lebens. Dieser Begrif enthält folgende Merkmale:

1) Ein Ziel der Vollendung, oder ein Ideal, welches Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit in sich vereinigt und von dem Verstande als wirkliches Vorbild des Willens aufgefaßt wird. Diese Idee des höchsten Gutes finden wir nur in Gott verwirklicht und personificirt. Wer daher tugendhaft werden will, muß vor Allem den Gedanken an Gott in seiner höchsten Vollkommenheit denken und dieses heilige Wesen als das Vorbild seines Willens betrachten. Der christlichen Tugend ist das Ideal des göttlichen Sohnes (Ephes. IV, 24. 1. Petr. II, 21.) hinreichend, weil es, seinem Wesen und der Geschichte zufolge, uns Menschen die göttliche Idee schematisirt und anschaulich macht. Eine hohe, edle, über den gemeinen Vortheil des Augenblicks sich erhebende Denkart, die sich eben so weit von der Niedrigkeit des Sinnenmenschen, als von den romantischen Ueberspannungen des Phantasten unterscheidet, ist demnach von dem wahren Tugendsinne unzertrennlich. Das ist die Tugend der Gesinnung, welche man als Idealgehalt des Handelns der Tugend als Fertigkeit gegenüberstellt (Schleiermachers Sittenlehre S. 335.).

2) Sie ist ein Streben nach der Erreichung dieses Zieles; ein Emporstreben aus dem zeitlichen und flüchtigen Seyn zu dem geistigen und ewigen. Erreichen können wir dieses Ziel zwar niemals, weil wir sonst unsere Natur ausziehen und uns in Gott verwandeln müßten, was doch dem Begriffe eines Geschöpfes widerspricht. Auch über dem Grabe erwartet uns nicht die Ewigkeit, wie man wohl bildlich zu sprechen pflegt, sondern nur eine neue Zeitordnung, die sich der Ewigkeit annähert. Aber wir gewinnen doch nothwendig durch jede pflichtmäßige Handlung an Freiheit, Einsicht, Willensstärke, Reinheit, Vergeistigung und Veredelung unserer Natur, und dadurch auch an Würde, Vollkommenheit und Seligkeit. In dem Begriffe der Tugend liegt also schon der Begrif der Unsterblichkeit, und der feste Glaube an sie wirkt

wieder auf unsere Sittlichkeit zurück. Es erscheint auch nun der Einwurf, daß die Tugend ein vergebliches Bestreben sei, weil wir das Ziel derselben nie erreichen können, in seiner ganzen Nichtigkeit; denn wie es theilweise durch jede gute That wirklich erreicht wird, so ist das endlose Aufstreben nach einer immer neuen Vollkommenheit gerade ein Beweis für die unendliche Realität eines Zieles, welches den Preis unseres ganzen Daseyns in sich faßt.

3) Sie ist ein beharrliches und eben daher auch gleichförmiges Streben. Beharrlich, denn die Tugend, als Eigenschaft des ganzen Willens, ist nur eine, wie es nur eine Vernunft und eine Wahrheit gibt. Sie ist eine Kette, in welcher einzelne Handlungen, als Glieder, zu einem Ganzen verbunden sind. Eine Sünde ist daher schon hinreichend, diese Kette zu zerreißen (Jak. II, 10.); man knüpft dieses sittliche Band nur mit Mühe und Ueberwindung an, und bemerkt oft lang die Stelle, wo es wieder ausgebessert wurde. Deßwegen muß dieses sittliche Streben auch gleichförmig seyn; denn der leidenschaftlichen Tugend folgt von der einen Seite Ermattung, von der anderen geht ihr auch immer, wegen der nicht behaupteten Freiheit und Selbstthätigkeit, eine innere Unvollkommenheit, ja wohl gar eine äußere Sünde zur Seite. Die reine und ruhige Liebe zu Gott ist eine Quelle aller Vollkommenheiten; die unreine und leidenschaftliche Liebe zu ihm und Jesu hingegen ist schon mit der Glut des Eifers und sinnlicher Triebe verwandt und nicht selten mit mannigfacher Unordnung des Geschlechtstriebes verträglich. Man darf indessen auch die sinnliche und leidenschaftliche Tugend nicht ganz verwerfen, da, bei der Schwachheit unserer Natur, jede höhere Veredelung immer mit ihr beginnt und beginnen muß.

4) Dieses Streben geht von der Natur aus und durch die uns vorgeschriebene Ordnung der Natur hindurch. Auch die reinste Menschentugend ist nicht geistig und himmlisch, sondern erhebt sich nur von der Erde zum Himmel. Dem Geiste nach sollen wir freilich Gott

ähnlich werden; aber Gott hat keinen Körper, er ißt, schläft, ruht nicht, lauter Handlungen, die uns von der Natur, und wenn wir ihre Schranken überschreiten wollen, auch von der Pflicht geboten werden. Damit wir also den Begrif der Tugend nicht überspannen, ist es nöthig, hinzuzusetzen, daß wir in einer von Gott geleiteten Ordnung der Dinge leben, in welcher Jedem seine eigene Bahn bereitet ist, auf der ihn die Pflicht seinem Ziele entgegenführt. Außer der Zeit lebt und wirkt nur der heilige Gott; der Mensch aber lebt und wirkt in der Zeit, um durch jede gute That das ewige Leben zu ergreifen (1. Tim. VI, 12. 19.).

Feder über den menschlichen Willen. Lemgo 1793. Th. IV. S. 231. ff. Schwarzen's Sittenlehre des evangelischen Christenthums. Dritte Ausgabe. Heidelberg 1836. S. 258. fl.

§. 70.

Eintheilung der Tugend.

Wie aus der Urwahrheit der Vernunft Wahrheiten für den Verstand hervorgehen; so lößt sich die Tugend des ganzen Willens in einzelne Tugenden des Lebens auf. Man kann sie daher eintheilen in die allgemeine, besondere und individuelle; in die negative und positive; in die Tugend der Rechtschaffenheit, des Gefühles, die leidenschaftliche und religiöse Tugend; endlich in die schwache, kräftige und heldenmüthige Tugend. In dem Leben eines guten Menschen wird man alle diese Stufen unterscheiden.

Da die Tugend, wie die Sünde, ein Gegenstand mannigfacher Untersuchungen ist; so müssen zuerst die verschiedenen Beziehungen dieses Begriffes genauer bezeichnet werden, was nur durch die Eintheilung desselben nach den Katego-

rien möglich wird. Wir unterscheiden daher, ihrer Quantität nach allgemeine, oder Tugenden der Menschheit, besondere, oder Tugenden einzelner Stände, und individuelle, oder Tugenden der einzelnen Person. Die allgemeinen heißen auch Cardinal- oder Stammtugenden, deren Plato vier zählte; die Weisheit, *φρόνησις, σοφία*, Mäßigkeit, *σωφροσύνη*, Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*, Tapferkeit, *ἀνδρία*. Diese Eintheilung ist auch in die Apokryphen des A. T. (Weish. Sal. K. VIII, 7.) übergegangen, jedoch so, daß *δικαιοσύνη* im hellenistischen Sinne des Wortes, als Religiosität oben ansteht. So führt auch Cicero die *justitia*, *prudentia* (quae discit et inquirit verum), *fortitudo* et *temperantia* als Cardinaltugenden auf (de offic. I, 4.). Diese Eintheilung ist in der Folge auch in der christlichen Moral herrschend geworden, jedoch so, daß man zu diesen vier philosophischen Tugenden noch drei theologische, Glaube, Hofnung und Liebe (nach 1. Kor. XIII, 13.) setzte. Diese Mixtur ist aber nicht nur an sich ganz unlogisch, da Glaube und Hofnung schon unter der Weisheit, so wie Tapferkeit und Mäßigkeit unter der Liebe enthalten sind, sondern sie hat auch Veranlassung zu dem ganz nichtigen und der Wissenschaft nachtheiligen Unterschiede zwischen philosophischen und theologischen Tugenden gegeben, da doch, je nachdem man die Begriffe bestimmt, alle Tugenden entweder philosophisch, oder theologisch sind. Aristoteles (ethic. III, 8. f.) unterschied eilf Haupttugenden: *ἀνδρία*, die Standhaftigkeit, *σωφροσύνη*, die Mäßigkeit (cap. 10.), *ἐλευθεριότης*, die Freigebigkeit, *μεγαλοπρέπεια*, die Prachtfreigebigkeit (IV, 2.), eine Bürgertugend der alten Freistaaten, *μεγαλοψυχία*, die Großmuth, *φιλοτιμία*, die Ehrliebe, *πρᾳότης*, Sanftmuth, *φιλία*, Freundschaft, *φιλαλήθεια*, Wahrhaftigkeit, *αἰδώς*, das moralische Zartgefühl, *δικαιοσύνη*, die Gerechtigkeit. Nach diesem Beispiele haben auch die älteren theologischen Moralisten neun (Gal. V, 22.), sieben (Jes. XI, 1. f.), acht (Matth. V, 1. f.) Cardinaltugenden gezählt; ein Wortspiel unphilosophischer Schriftge-

lehrten, für einen Tugendkatalog zu arm, für eine logische Eintheilung zu reich. Budde beschränkte diese Zahl auf drei, Frömmigkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit (Tit. II, 12.), und Mosheim setzte dafür den Eifer für die Ehre Gottes, die Selbstverläugnung und Nächstenliebe. Platner endlich (Aphorismen Th. II. §. 762.) schränkte sie auf Mäßigkeit und Wohlwollen ein. Besser unterscheidet man (nach 2. Tim. II, 22.) Gerechtigkeit und Liebe, welche letztere man dann wieder in die Liebe zu Gott und den Menschen (Selbst- Nächstenliebe) theilen kann. Besondere Tugenden sind moralische Handlungsweisen einzelner Stände, als die Häuslichkeit der Gattinnen, Enthaltsamkeit der Jugend, Gehorsam der Kinder. Individuelle Tugenden endlich bezeichnen die sittliche Handlungsweise einzelner Personen. So ging Jesus in die Einsamkeit, zu beten und seiner Versuchungen Meister zu werden. So hielt sich Paulus zur Ehelosigkeit verpflichtet (1. Kor. VII, 7.). Es ist merkwürdig, daß die Menschen über allgemeine Tugenden weit mehr einverstanden sind, als über allgemeine Sünden, genau wie sie der Wahrheit eher ihr Recht widerfahren lassen, als dem Irrthum sein Unrecht. Der Qualität nach sind alle Tugenden entweder negativ, oder positiv. Die negativen Tugenden bestehen in der bloßen Vermeidung des Unrechtes (2. Tim. II, 19.); ein moralischer Zustand, der an sich keinen Werth hat, so, wie man darum, daß man schuldenfrei ist, noch kein Vermögen besitzt. Unsere Schwachheit ist indessen so groß, daß man den Menschen häufig schon die moralische Fleckenlosigkeit zum Verdienst anrechnet, weil man mit Recht voraussetzt, daß sie eine Frucht des moralischen Kampfes sei, welche Achtung verdient. Die positiven Tugenden bezeichnen die wirkliche Thätigkeit für sittliche Zwecke, welche aus der Liebe, als der Wurzel alles Guten (Röm. XIII, 10.), hervorgeht. Unter der Relation sind bekanntlich Causalität, Wechselwirkung und Substanz, als logische Eintheilungsprincipien enthalten. Nach der ersten müßte man geoffenbarte und natürliche Tugenden un-

terscheiden. Es ist aber diese Eintheilung nicht nur ungewöhnlich, sondern auch sachleer, weil, je nachdem man die Begriffe stellt, entweder Alles Natur und Vernunft, oder Alles Offenbarung und Gnade ist: eine Bemerkung, die den ausschließenden Supernaturalisten und Rationalisten Vieles zu denken gibt. Nach dem Princip der Wechselwirkung würden alle Tugenden entweder religiös, persönlich, oder social seyn, je nachdem sie Gott, uns selbst, oder Andere zum Gegenstande haben. Es ist aber auch diese Eintheilung nur wegen ihrer Analogie mit den verschiedenen Beziehungen der Sünde von einiger Bedeutung. In Rücksicht der Substantialität der Tugend endlich hat zwar schon Jovinian, wie aus dem zweiten Buche des Hieronymus gegen ihn erhellt (Schröckhs Kirchengeschichte Th. IX. S. 246. der zw. Ausgabe.), alle Tugenden für gleich erklärt. Es gilt aber dieses stoische Paradoxon, wie sich bei der Eintheilung der Sünden zeigen wird, nur von dem formalen Begriffe der Tugend, als der Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, die, ihrer Natur nach, keine Abstufung zuläßt. Die materielle Tugend hingegen, als Annäherung des Willens an das höchste Gut, bietet allerdings mehrere Gradationen dar. Hier unterscheidet man mit gutem Grunde die

1) Tugend der Rechtschaffenheit, oder die Beobachtung aller bürgerlichen und moralischen Rechtspflichten. Der rechtschaffene Mann hält nicht nur seinen Dekalogus; er betrügt und beleidigt auch Niemanden, verletzt nie die Person und Freiheit des Anderen. Menschen auf der untersten Stufe der moralischen Bildung rühmen sich dieser Rechtschaffenheit häufig und rechnen sich den guten Ruf ihrer Ehrlichkeit zum großen Verdienste an. In der That würde auch das Glück der Menschheit schon groß seyn, wenn jeder Einzelne sich dieses guten Rufes mit Recht erfreuen könnte; wir würden dann keine Kriege, keine Hochgerichte, keine Zuchthäuser, nicht einmal mehr Processe haben. Es ist das indessen doch nur der Anfang der Tugend (vergl. m. Predd

zur Beförderung eines moralischen Christenthums. Th. I. S. 129.).

2) Tugend des Gefühls, wo man die Pflicht weder aus reiner Erkenntniß, noch aus reinem Antriebe zum Guten, sondern nur aus ästhetischen Motiven erfüllt. Das ist die Tugend des zweiten Geschlechtes, der Halbgläubigen, der Empfindsamen, der Mystiker und Schwärmer. Man ist friedfertig, weil man nicht Muth zum Kampfe hat; man betet, daß uns Gott segne und beglücke; man gibt Almosen, weil man von dem Leiden Anderer gerührt wird; man ist fleißig, weil man dadurch sein Brot gewinnt. Da jedes Gefühl wandelbar ist; so fehlt es auch dieser Tugend an Festigkeit und Beständigkeit (Matth. XIII, 6.).

3) Leidenschaftliche Tugend. Man denkt sich das Gute lebhaft und will es auch mit Energie, aber nicht mit der reinen Selbstthätigkeit des Willens, sondern mit der Heftigkeit der Neigung und Begierde. Das ist die Tugend des Jünglings und des Mannes, selbst des zuweilen großen Mannes, welchen Liebe, Ehrgeiz und Ruhmsucht zu großen Thaten anspornen. Alexander, Cäsar, Luther, Friedrich der Große, waren thätig, muthig und unerschrocken aus und mit Leidenschaft. Vor Menschen trägt diese Handlungsweise sehr oft den Preis des Verdienstes davon; im Inneren des Gemüthes hingegen gehen ihr große Unvollkommenheiten zur Seite; sie wird sehr leicht einseitig und verträgt sich mit Sanftmuth und Milde nicht; Eigensinn, Härte und Herrschsucht sind oft in ihrem Gefolge; nicht selten ermattet sie schnell auf ihrer Bahn, und wenn sie äußerlich ohne Erfolg bleibt, so sinkt sie leicht zum Kleinmuthe und zur Verzweiflung herab. Man denke nur an die letzten Stunden des Cato zu Utica, wie sie Plutarch in der merkwürdigen Biographie dieses oft so einseitig gepriesenen Mannes schildert.

4) Religiöse Tugend. Diese Classe hat drei Merkmale. Einmal setzt sie den reinen Gedanken an Gott mit allen Handlungen in Verbindung und befolgt daher nur

Maximen des Lichtes und der Klarheit (Joh. III, 21.). Dann hält sie beharrlich an diesen Grundsätzen fest, und zwar nicht nur in einem, oder dem anderen Falle, sondern in allen freien Handlungen (Hebr. XIII, 9.). Endlich sieht sie immer zuerst auf das Gut der Seele, und dann erst auf körperliches Wohlseyn (Matth. V, 33.). Sie beobachtet also die Pflicht deßwegen, weil sie unmittelbar zur inneren Freiheit und Vollkommenheit führt (Matth. XIII, 8. 23. Jak. III, 2.).

In Rücksicht der Modalität endlich kann man die schwache, kräftige und heroische Tugend unterscheiden. Die schwache Tugend ist diejenige, von welcher es problematisch ist, ob sie im nahen Kampfe nicht unterliegen werde, z. B. die Treue des Petrus (Luk. XXII, 32.). Kant und Reinhard haben beide die Frage beantwortet, ob jeder Mensch einen Preis habe, für den er sich weggebe? Wer sie mit ihnen, der gemeinen Erfahrung zufolge, bejaht, hat auch über die Schwäche der menschlichen Tugend entschieden. Mit der Würde eines reinen Herzens, welches an Gott eine so feste Stütze hat, so wie mit dem Beispiele Jesu (Joh. X, 15.), Pauli (1. Kor. XV. 32.) und anderer guter Menschen läßt sich übrigens jene Behauptung nicht vereinigen; sie würde sogar, in ihrer strengen Allgemeinheit, schädlich werden und die Pflicht, sich nicht wegzugeben, in ihrer Grundfeste erschüttern. Die kräftige Tugend ist diejenige, die keiner Begehungssünde fähig ist, auch wenn die Versuchung groß und dringend reizt, z. B. bei dem ehrlichen Manne, der ein heimliches Depositum auch in großer Verlegenheit nicht angreift. Joseph in der Nähe der Potiphar, und Penelope unter den Freiern sind anschauliche Erläuterungen dieses Begriffes. Die heroische, oder heldenmüthige Tugend endlich ist diejenige, welche die Erfüllung der Pflicht mit dem Tode versiegelt, wie Jesus, Paulus, Polykarp, Ignatius und die Märtyrer thaten. Mit der oben (§. 68.) gegebenen Vorschrift, die Selbstpflicht der Nächstenpflicht vorzuziehen, kann diese Tugend vollkommen bestehen:

denn der moralische Heroism ist zuletzt Erhaltung des eignen geistigen Lebens (Matth. X, 39.) in der Gefahr, es durch fremdes Unrecht zu verlieren. Die ganze Stufenreihe dieser Tugenden bewährt übrigens die oben vorgelegten Ansichten des menschlichen Willens (§. 53. f.). Zuerst kämpfen wir auf unserer moralischen Laufbahn mit der Ungerechtigkeit; dann lassen wir uns von sanften und wohlwollenden Gefühlen leiten; nun wirken wir für das Gute mit dem Eifer der Begierde und Leidenschaft; und erst im reiferen und höheren Alter nähern wir uns langsam dem Bilde des Mannes, der in keinem Worte fehlt. Wie man Gift unter die Arzneien mischt, so schleichen sich Sünden in die Mischung unserer Tugenden ein, bis das Herz allmählig rein und klar wird. Man vergleiche la fausseté des vertus humaines, première et seconde partie par Mr. *Esprit.* Amsterdam 1700. in 8. *Tugend die höchste Kunst.* Eine Erörterung aus dem Gebiete der Moralphilosophie und der höheren Psychologie von Cajetan von *Weiller.* München 1816.

§. 71.

Von der Sünde.

Die sittliche Gesetzwidrigkeit, oder Abirrung von dem höchsten Gute, heißt Sünde. Die Aufmerksamkeit des Moralisten in dieser wichtigen Lehre muß zuerst auf den Unterschied der formalen und materiellen Erklärung des Begriffes, dann auf das Wesen und die Folgen der Sünde, und auf die Frage gerichtet seyn, wie weit Sünde und Lasterhaftigkeit gehen können, ohne sich selbst in der Person zu vernichten? Da hier nicht von dogmatischen Resultaten die Rede ist; so darf die Untersuchung frei und unbefangen auf das Interesse einer sittlichen Aufgabe beschränkt werden.

Der Tugend gegenüber steht die Sünde, die im Hebräischen חַטָּאה, פעל, אשם, עברה, eine Abirrung, Treulosigkeit, Nichtigkeit, im Griechischen *ἁμαρτία* (von *ἀμάρη*, fluxus aquae, *ἁμαρτεῖν* lubrico motu labi), *ἀνομία, ἀδικία, παρακοή, παράπτωμα, κακία, παράβασις, ὀφείλημα*, Gesetzlosigkeit, Unrecht, Fehltritt, Abirrung vom Ziele (*ἀποτυχία*), im Lateinischen peccatum (nach Gellius N. A. XIII, 19. von pellicatus), praeuaricatio (von varus, obliquus, curuus), im Gegensatze der integritas et rectitudo animi, im Deutschen Sünde (von sühnen) genannt wird. Die Lehre von der Sünde hat zu vielen Streitigkeiten in der christlichen Kirche, namentlich zwischen der katholischen und protestantischen, Veranlassung gegeben. Schon die zu Worms von Melanchthon gegen Eck vorgetragene und vertheidigte Erklärung der Sünde, als eines Mangels, einer Neigung, oder Handlung, die mit dem Gebote Gottes streitet und uns vor ihm hier und dort strafwürdig macht (corpus doctrinae christianae. Lips. 1572. p. 359.) ist wegen ihrer Ausdehnung auf die Erbsünde vielfach getadelt worden. Auch ist es wahr, daß die alternative Stellung des Begriffes gleich zu Anfang der Definition kein gutes Vorurtheil für ihre logische Bündigkeit erweckt; es ist eben so gewiß, daß ein unverschuldeter Mangel, wie die sinnliche Beschränkung unseres Willens, noch keinesweges Sünde genannt werden kann; und die Strafwürdigkeit der Sünde vor Gott ist zwar unläugbar, aber kein analytisches, sondern ein synthetisches Merkmal; folglich auch ohne Noth in den Begrif aufgenommen. Es ist daher besser, von der formalen Erklärung desselben mit der Bibel (1. Joh. V, 1.) auszugehen, welche sie eine Gesetzwidrigkeit, das heißt eine freie, dem Sittengesetze widerstreitende Handlung nennt. Diese Erläuterung ist aber eben so wenig ausreichend und befriedigend, als wenn man die Wahrheit nur als Uebereinstimmung der Gedanken mit den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens betrachtet. Wie dieser hohle und sachleere Begrif erst lebendig und praktisch wird durch die Uebereinstim-

mung des Gedankens mit dem Gegenstande, welcher die Materie der Wahrheit ist; so wird auch die formale Erklärung der Sünde erst interessant durch die materielle Bestimmung ihres Wesens, welches nicht, wie die alten Moralisten lehrten, in Gedanken, Worten und Handlungen, sondern in der Abirrung des Willens von Gott, dem höchsten Gute, zu suchen ist. Es gibt keine Sünde, die den Menschen nicht von der Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit abwendete und von dem Ziele der Vollkommenheit und Seligkeit entfernte, zu dem er bestimmt ist (Sprüchw. XIV, 34.). Leere Declamationen über die Heiligkeit des Sittengesetzes, in welchen sich die gemeinen Schulmoralisten so wohlgefallen, nützen wenig; nur dann, wenn die Sünde zugleich als sittliche Krankheit des Gemüthes und als eine Ursache unsäglicher Leiden und Schmerzen dargestellt wird, darf man hoffen, den sinnlichen Menschen für seine Pflicht zu gewinnen und ihn auf die Bahn der Tugend hinzuleiten. Diese Ansicht führt von selbst zu der zweiten, wichtigen Frage: ob der Sünde auch ein Wesen zugeschrieben werden könne? Es bedarf keiner Erinnerung, daß es sich hier nicht um den Irrthum der Manichäer und des Flacius handelt, welche die Sünde zur Substanz des Menschen rechneten: denn hier ist nicht von der Substanz der Person, sondern der Handlung die Rede. Von der Sünde, als böser That, hatten aber schon der sogenannte Dionysius der Areopagite (*de nominibus diuinis*) und nach ihm Dreier, auf Veranlassung der synkretistischen Streitigkeiten über die Erbsünde (*Calovii* systema theologicum. Vitebergae 1677. tom. V, p. 21. sq.) gelehrt, die Sünde habe keine Essenz, sondern bestehe in der bloßen Privation des Guten; eine Behauptung, welche die Sünde zum Nichts herabdrückte und neuerlich wieder in dem Satze hervortrat, daß vor Gott die Sünde gar nicht existire, oder wirklich sei. Nun läßt sich zwar nicht läugnen, daß das Wesen der Unterlassungssünde allerdings nur in einer bloßen Beraubung des Gutes der Pflicht bestehe; denn wer nicht betet und nicht arbeitet, der geht auch

nur der Früchte der Andacht und Arbeit verlustig. Auch mag es sich denken lassen, daß die Sünde vor Gott im kosmischen Verbande der Dinge ihre Gestalt verliert und als ein nothwendiges Glied in der großen Kette der Veränderungen des Universums erscheint (vergl. oben §. 61.). Den Begehungssünden hingegen, welche die wahren Sünden im eigentlichen Sinne des Wortes sind, kann und darf das Wesen, die Substanz, oder der positive Charakter der That im Inneren des Handelnden, auf keine Weise streitig gemacht werden. Sie sind nemlich nicht Unterlassungen, sondern Antithesen des Gesetzes, und bestehen folglich nicht aus einem negativen, sondern positiven Unrechte. Wer einen Bettler abweiset, dem er ein Almosen reichen könnte und sollte, ermangelt nur der Güte; wer ihn aber auch überdies noch schmäht, schlägt und verwundet, legt durch seine That nicht bloß den Mangel an Menschenfreundlichkeit, sondern eine thetische und reelle Bosheit an den Tag. Antithesen aber sind, wie alle Extreme, etwas Positives; Mangel an Vergnügen ist noch kein Uebel, aber der Schmerz; Mangel an Gesundheit ist noch nicht Krankheit, aber das Fieber; Mangel an Appetit ist noch kein Leiden, aber der Hunger. Man muß zwar einräumen, wie es auch von uns in der Lehre von dem Ursprunge des Bösen geschah, daß die Sünde zuletzt nur eine Ausartung des Guten sei. Wie aber der Trunkenbold nach seiner Ueberfüllung nicht sagen kann, mein gewöhnliches Maas, das ich heute zu mir nehme, soll mir nicht schaden, sondern nur, was ich zu viel trank; so kann auch der Sünder nicht sagen, was an meiner Handlung gut war, soll mir nicht zur Schuld angerechnet werden, sondern nur die Ueberschreitung des Guten. Es ist vielmehr gerade das Uebertreten des Maaßes, was auch nun das vorher Zuträgliche in ein Gift für den Körper verwandelt; und bei der bösen That ist es gerade die Antithese der Pflicht, wodurch das materiell Gute von jener, vermöge der Einheit der Handlung, in Unvollkommenheit und Schuld ausartet. Gott, als Richter, muß daher auch über die Sünde anders urthei-

len, wie als Weltregent; hier gilt es nicht mehr der äußeren Folge der bösen That, die seine Weisheit zum Besten des Ganzen lenken wird, sondern der inneren Folge für den Schuldigen und Straffälligen. Wäre aber die Sünde vor dem Weltrichter ein bloßes Nichts, so fänden auch keine Predicate derselben Statt und sie könnte folglich auch nicht als strafwürdig von ihm angesehen und beurtheilt werden. Der positive, oder wesentliche Charakter der subjectiven Sünde ist demnach nicht weiter zu bezweifeln, wenn auch das Objective, oder Materielle der bösen That nur als Privation des Guten zur Erscheinung kommt.

Die Richtigkeit unserer Ansichten bewährt sich auch in der Beantwortung der dritten Frage von den Folgen und Wirkungen der Sünde, an deren Verderblichkeit die Schrift nicht zweifeln läßt (Gal. VI, 8.). Von der nächsten und äußeren Folge kann das nicht verstanden werden, da die Sünde oft unmittelbar Lust und Wohlseyn zu gewähren scheint. Desto trauriger ist ihr innerer Einfluß, zunächst

1) auf den Verstand, den sie vom Idealen und Himmlischen abzieht (1. Kor. II, 14.), der Herrschaft der Materie, der Empfindung und Einbildungskraft unterwirft und dadurch zu Irrthümern aller Art verleitet. In weltlichen Angelegenheiten kann auch der Sünder zuweilen noch scharf genug sehen (Luk. XVI, 8.); die höheren Wahrheiten des Glaubens und der Pflicht aber sind fast immer für ihn verloren, weil ihn sein Herz von ihnen abzieht und den Verstand in die Region des Gemeinen, Nichtigen und Eitlen versetzt. Ein wollüstiger Mensch kann ein tüchtiger Staatsmann, Fürst, Gelehrter, ja selbst ein eifriger Sectirer und Mystiker seyn; aber zu glauben und durch die Wahrheit frei zu werden (Joh. VIII, 32.) vermag er nicht, solang die Begierde das Auge seines Geistes verblendet hat.

2) Noch verderblicher ist die Einwirkung der Sünde auf den Willen. Jede unsittliche Handlung entfernt den Thätigkeitstrieb von dem Ideale des Guten; statt fortzuschreiten zum Lichte, tritt er in die Dunkelheit zurück und versinkt in

dem Wirbel des Vergänglichen (Röm. VI, 21. 1. Tim. V, 24.). Seine Freiheit vermindert sich; er verliert die Kraft der Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung und mit ihr auch die Festigkeit und Beharrlichkeit seiner Vorsätze. Unsicher und charakterlos (Jak. I, 8.) wankt er zwischen den organischen Antrieben des Augenblickes und wird ein Sclave seiner wechselnden Begierden (*Jamblichus* in protrept. c. 13.).

3) Die Einbildungskraft des Sünders ist nicht nur mit unreinen Bildern und Erinnerungen (Tit. I, 15.) erfüllt, sondern verliert auch allmählig die Kraft, sie zu verdrängen, wird dadurch unfähig, sich zu dem Ideale des Heiligen zu erheben, und verweilt daher selbst im Anschauen des wahrhaft Schönen nur bei den gemeinen und groben Zügen. Kein himmlischer Gegenstand vermag ihre Unlauterkeit zu überwinden; sie entweiht auch die edelsten Gedanken durch unreine Anschauungen, trübt die Quelle edler Freuden, leiht dem ungläubigen Verstande zuletzt alle Schreckensbilder des Aberglaubens und martert ihn mit der Furcht der nahen Vernichtung (1. Kor. XV, 32.), für die der Tugendhafte weder Sinn, noch Gedanken hat.

4) In dem Inneren seines Bewußtseyns endlich kann sich der Sünder nicht verhehlen, daß er im Widerstreite mit seinem besseren Selbst lebt; er fühlt daher seinen Unwerth und eine Leere des Geistes, die er vergebens durch Stolz und Anmaßung zu verbergen sucht. Sein äußerer Sinnengenuß ist ihm ein bloßer thierischer Reitz, für den er durch Launen und Unzufriedenheit büßen muß; jedes fremde Verdienst erinnert ihn an seine Schuld, jede fremde Größe an seine Niedrigkeit, jedes Uebel drückt ihn mit verdoppelter Gewalt zu Boden. Wenn man, sagt Tacitus von dem Tiber, diesem Vorbilde aller gesetzlosen Selbstherrschaft, die Gemüther der Tyrannen aufschließen könnte; so würde man sehen, wie ihr Gewissen von thörigten Entwürfen, Wollust und Grausamkeit gepeinigt und zerrissen wird (annal. VI, 6.). Noch wichtiger und graphischer ist die Stelle von den Flecken und Narben, welche die Sünde in der Seele zurückläßt, bei

Plutarch de sera numinis vindicta, opp. ed Reiske tom. VIII. p. 236.

Sonach bleibt nur noch die letzte Frage übrig, wie weit die Sünde und das Laster gehen könne, ohne sich selbst in der Person zu vernichten? In den Apokryphen des A. T. folgen die Gottlosen dem Schicksale der Vergänglichkeit, in der sie leben und wirken (Sirach XIV, 21.). Cicero schließt die unedlen Seelen von dem Himmel aus und läßt sie in der niederen Weltregion fortdauern: *humi retinentur* et *permanent* tamen (quaest. Tuscul. I, 12.). Lactanz hingegen läßt die Seelen der Fleischlichgesinnten hinsinken und zu Boden gedrückt werden: *cadunt* et *premuntur* in *terram* (de opific. Dei c. 19.). Noch bestimmter erklärt sich Augustin; er bestreitet nicht nur das Böse, als Ursubstanz, gegen die Manichäer (de moribus Manichaeorum l. II. c. 9. sq.), sondern erklärt auch einmal geradezu, daß die Sünde zum Untergange und zur Vernichtung führe: *quanto magis quidque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendit* (contra epistolam Manichaei. c. 40.). In Wilsons Reisen wird berichtet, daß die Bewohner der Südseeinseln die Vernichtung gottloser Seelen nach dem Tode als Glaubensartikel betrachten; und auch unter den Europäern fehlt es nicht an Wüstlingen, die in dem höchsten Vollgenusse der Lust, gleich dem Schmetterlinge, zu vergehen wünschen. Es lehrt indessen die Erfahrung, daß die Sünde und das Laster von langer Dauer und eines immer neuen Zuwachses fähig ist. Marius war, nach Plutarch, ein wilder und äußerst unmäßiger Mensch, und erreichte dennoch ein hohes Alter. Der Marschall Richelieu war unersättlich in der Wollust, und doch, als hochbejahrter Greis, noch reich an organischer Kraft. Alexanders und Napoleons Ehrgeiz wuchs mit dem ungeheuren Erfolge ihrer Eroberungen, und daß Feindschaft und Rachgierde oft über das Grab der Gegner hinausreichen, ist jedem Menschenbeobachter bekannt. Es läßt sich also in der Welt des Gemüthes keine Grenze festsetzen, bei welcher das kühne Laster

stehen bleiben müßte. Vielmehr scheint es in der Natur einer moralischen Ordnung der Dinge zu liegen, daß der Höhe einer unendlichen Vollkommenheit auch die Tiefe einer endlosen Unsittlichkeit gegenüber stehe, damit die Bewegung des Willens auf beiden Seiten frei und ungehindert bleibe. (Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung. Hamburg 1836.). Das Vermögen, Gutes, im Gegensatze des Bösen, zu thun (libertas *contradictionis*) kann man sagen, wird zwar für einen geschaffenen Geist, wenn er einmal aus dem moralischen Gleichgewichte getreten ist, in einer geschlossenen Ordnung seines Lebens verloren gehen, so, daß in dieser Lebensform auch keine Hofnung der Besserung statt findet; daher bei dem heiligen Seher der Teufel nach einer tausendjährigen Züchtigung um nichts weiser geworden ist (Offenb. Joh. XX, 7. und Eichhorns latein. Commentar zu d. St.). Dennoch gefährdet die noch übrig gebliebene freie Willkühr des Bösen (libertas *contrarietatis*) das Wesen des Sünders nicht, weil das Laster, als zufällige Eigenschaft des Willens, nicht in die Wurzel seiner Substanz hinabreicht, die durch das Wort des Schöpfers und die, dem in das Daseyn gerufenen Geiste anerschaffene, unendliche Verbindlichkeit zur Tugend gegen alle Gefahren der Vernichtung vollkommen geschützt ist. Die Lehre vom Teufel, als einem unendlich verdorbenen Geiste, und von der Hölle, als einem endlosen Vergeltungszustande solcher Gottlosen, die sich aus Stolz und Eigenwillen unaufhörlich gegen Gott empören und zuletzt weder bessern wollen, noch können, scheint also bei Weitem nicht so vernunftwidrig, als sie von sentimentalen und dialektischen Moralisten dargestellt wird. Wer mögte aber da von Ungerechtigkeit sprechen, wo sich der Sünder selbst für schuldig erklärt, daß er aus den Schranken seiner sittlichen Abhängigkeit von Gott getreten ist und die ihm angebotene Gnade vorsätzlich verschmäht hat (Luk. XXIII, 30.)! Ist für den Verurtheilten noch eine Hofnung der Erneuerung vorhanden (1. Petr. IV, 6.), so kann diese weder die Rechtslehre, noch die Moral, sondern

der Glaube an die, unserem Verstande jetzt noch unerreichbare (1. Joh. III, 20. f.) Verbindung der Gerechtigkeit Gottes mit seiner Gnade begründen, die auf dem Grunde der geschaffenen Substanz in einer neuen Ordnung der Dinge auch das zerrüttete Bewußtseyn des Sünders neu zu organisiren vermag; ein Gegenstand der speculativen Theologie, den auch die geläuterteste Dogmatik mit Vorsicht und Ehrfurcht behandeln wird. Die Moral darf indessen diese, wenn schon buchstäblich biblische (Matth. XII, 31. f. Hebr. VI, 4.), doch der Sache nach zweifelhafte Behauptung einer gänzlichen Unmöglichkeit der Besserung verhärteter Sünder, selbst in diesem Leben, keinesweges billigen, weil sie leicht zum Materialismus (*Macarii* homilia de animabus *putridis*), in jedem Falle aber zur Verzweiflung führt, und weder mit der wesentlichen Anlage des Menschen zur Vernunft und sittlichen Freiheit, noch selbst mit der dogmatischen Lehre von der Gnadenzeit des Sünders in diesem Stande der Vorbereitung bestehen kann.

§. 72.

Eintheilung der Sünde.

Für die klare Behandlung einer so reichhaltigen und verwickelten Lehre ist die richtige Eintheilung dieses Begriffes von großer Wichtigkeit. Es ist aber die Sünde in Rücksicht der Quantität eine allgemeine, besondere und individuelle; in Rücksicht der Qualität Begehungs- und Unterlassungssünde, in Rücksicht der Relation vorsätzlich und unvorsätzlich, leicht und schwer, Sünde gegen Gott, wohin auch die Sünde gegen den heiligen Geist gehört, gegen Andere und uns selbst; in Rücksicht der Modalität endlich möglich, wirklich und nothwendig. Zur letz-

ten hat schon Augustin die Erbsünde gerechnet, welche noch jetzt in der gewöhnlichen Eintheilung der wirklichen Sünde gegenübergestellt wird.

Das Bedürfniß eines richtigen Princips für die Eintheilung ist in keiner Lehre so fühlbar, als in der Lehre von der Sünde; denn so leicht es ist, die Merkmale dieses Begriffes im Allgemeinen zu zergliedern, so schwer fällt es, die Beziehungen des concreten Begriffes der Sünde gehörig zu ordnen, daher sie denn auch in den Compendien der Dogmatik und Moral mehr zufällig ausgelooßt, als logisch abgetheilt und vollständig aufgezählt werden. Wir nennen, der Quantität nach, die Sünde allgemein, welche von Allen anerkannt und begangen wird. Das letzte Merkmal läßt sich aus der Erfahrung mit leichter Mühe nachweisen; denn Trägheit, Unmäßigkeit, Hang zur Lust und Wollust, Abwendung des Gemüthes von Gott sind Fehler, von welchen sich kein Mensch in der ersten Periode seines Lebens freisprechen kann (1. Joh. I, 8.). Wohl aber ist es, wie Harms in den Thesen bemerkte, schwer, eine Sünde zu finden, die von allen Völkern als solche anerkannt würde, weil nur der erleuchtete und religiöse Mensch einen sicheren Maasstab zur Bestimmung der Unsittlichkeit in seinem Glauben gewinnt, der bei Wenigen rein im Princip und richtig in der Anwendung ist. Comparativ allgemeine Sünden heißen im Systeme die Cardinalsünden, oder Stammsünden, aus welchen untergeordnete, wie aus einer Quelle, fließen. So zählte schon Cassian (*de institutis coenobiorum* lib. V.) acht Hauptsünden, mit welchen seine Mönche kämpfen sollten: die Gefräßigkeit, die Unzucht, den Geldgeiz, den Zorn, die Traurigkeit, die Aengstlichkeit, die Ruhmbegierde, den Stolz. Die Scholastiker beschränkten diese Zahl auf sieben, indem sie die Traurigkeit und Aengstlichkeit (unter dem Namen *accdia*) in ein Hauptlaster zusammenfaßten, und so bestehen namentlich in der Moral der katholischen Kirche, analog mit sieben Sacramenten, bis auf

den heutigen Tag sieben Cardinalsünden (Les sept péchés capitaux par *Raymond.* Bruxelles 1833.). Budde hingegen führte sie auf Geiz, Ehrgeiz und Wollust, nach den drei Haupttemperamenten, mit Ausschluß des phlegmatischen, zurück. Richtiger werden Irreligiosität, Egoism und Menschenhaß als die drei Cardinalsünden der Quantität bezeichnet. Besondere Sünden sind Unsittlichkeiten einzelner Stände und Ordnungen der Gesellschaft. So ist der Landmann grob, der Geburtsadel stolz, der Soldat gewaltthätig, der Matrose flucht und unnatürliche Ausschweifungen im Geschlechtstriebe heißen Klostersünden. Individuelle Sünden endlich nennt man diejenigen, welchen das Merkmal persönlicher Thorheit und Unsittlichkeit eigen ist. So spannte Sesostris, nach dem Diodor von Sicilien, die überwundenen Könige als Viergespann vor seinem Wagen, während ihnen Adonibesek die Daumen und ersten Fußzehen abhauen ließ, und Napoleon sich begnügte, sie mit Gewalt der Waffen aus dem Lande zu jagen. In Rücksicht der Qualität sind alle Sünden entweder Begehungs- oder Unterlassungssünden. Die ersten bezeichnen eine unsittliche Thätigkeit gegen das Verbot (*actio, quae fit contra legem prohibentem*), und zwar bei allen Handlungen der Ungerechtigkeit, von dem Todschlage an bis zur leisesten Regung des Neides, oder der Mißgunst. Die letzteren hingegen bezeichnen die unsittliche Ruhe des Willens bei gebotener Thätigkeit (*actio, quae fit contra legem jubentem*), von der Bequemlichkeit im Berufe bis zu dem entschiedensten Müßiggang. So sagt Rousseau von sich selbst: Indolenz, Nachlässigkeit und Trägheit in der Erfüllung kleiner Höflichkeitspflichten haben mir mehr geschadet, als große Laster: *mes pires fautes ont été d'omission* (*Confessions* l. X, p. 60. der Zweibrücker Ausgabe.).

Die Kategorie der Relation bietet den Unterschied der Causalität, Substanz und Wechselwirkung dar. Ihrer Causalität nach sind alle Sünden entweder vorsätzlich, oder unvorsätzlich. Die vorsätzliche Sünde

(*peccatum voluntarium, vel proaereticum*) besteht in einer wissentlichen Uebertretung des Gesetzes, z. B. Ehebruch, Todschlag. Man hat zwar läugnen wollen, daß es vorsätzliche Sünden gebe, weil der Mensch gar nicht sündigen könne, solang ihm eine klare und lebendige Erkenntniß seiner Pflicht vorschwebe. Jesus konnte nicht lügen und Paulus nicht stehlen. Selbst da, wo man das Böse mit Ueberlegung vollbringe, habe man doch eine gute Absicht. So erzählt der Cardinal Retz: er habe, nachdem er zum Coadjutor von Paris gewählt worden, nachgedacht, ob er auch nun als Prälat sein ausschweifendes Leben fortsetzen solle? Nach einer sechstägigen Reflexion habe er sich endlich entschlossen, das Böse absichtlich zu thun (de faire le mal *par dessein*), um die gefährliche Lächerlichkeit der Scheinheiligen zu vermeiden, welche zur Unzeit Andacht und Sünde zu vereinigen suchen (le ridicule dangereux de mêler à contretems le péché dans la devotion. *Mémoires* du Cardinal *Retz* l. II.). Es sind aber diese Einwürfe von keiner Bedeutung. Der Mensch kann freilich bei dem kräftigen Einflusse des Verstandes auf den Willen nicht sündigen, solang er mit voller Ueberzeugung an die Heiligkeit seiner Pflicht denkt; aber er kann doch der Kraft dieser Ueberzeugung ausweichen, indem er über die Wahrheit seiner Pflicht sophistisirt, alle scheinbare Zweifelsgründe gegen sie aufsucht, und sie ihrer leitenden Würde enthebt. Nun sündigt er in dem Augenblicke der Verblendung gegen ein Gesetz, dessen Verbindlichkeit er noch in dem Augenblicke der Besonnenheit anerkannte; er sündigt wissentlich, weil er es weiß und in jedem Falle dunkel fühlt, daß er sich von seiner vordringenden Neigung über die Pflicht verblenden läßt. So verführte David, wie er selbst gesteht (Psalm LI, 5.), die Bathseba gegen besser Wissen und Gewissen; so wollte Retz lieber Petron, als Tartüffe seyn, lieber offene Unzucht treiben, als heucheln, woran er insofern nicht Unrecht hatte; aber er vergaß absichtlich, daß sich der gute Mensch weder das Eine, noch das Andere erlaubt, und sündigte folglich aus einer sophistischen Selbstverblendung.

Die Wahrheit ist also diese: es gibt zwar keine absolut-vorsätzlichen Sünden, wohl aber relativvorsätzliche, in Beziehung auf die vorhergehende Erkenntniß. Die unvorsätzliche Sünde (*peccatum involuntarium*,) ist diejenige Unsittlichkeit, welche ohne die gehörige Kenntniß des Gesetzes vollendet wird, z. B. Trunkenheit aus überraschender Einladung. Man theilt sie wieder ein in die unwissentliche Sünde (*peccatum ignorantiae*), wo man das Gesetz gar nicht kannte (z. B. bei den stummen Sünden der Hirtenknaben), und in die Schwachheitssünde (*peccatum infirmitatis*, *vel praecipitantiae*), wo man aus Leichtsinn und mit Uebereilung handelt (z. B. im Jähzorn.). Jene sind keiner Zurechnung fähig; diese hingegen sind imputabel, je nachdem die vorhergegangene Kenntniß des Gesetzes mehr, oder weniger dunkel war. Der Abstufungen sind hier viele, und man hat Ursache, zu glauben, daß die Sünden vieler Menschen nur Sünden der Schwachheit seien. Man vergl. hierüber den *Plato* de legg. l. IX, 17. s. *Pascal* lettres provençales, lettre quatrième. Löfflers Magazin für Prediger. Jena 1811. B. VI, S. 24. fl. Der Substanz nach unterscheidet man die leichten Sünden von den schweren. Leichte, oder verzeihliche Sünden (*peccatum veniale*, nach Macrobius *veniabile*) nennt Augustin diejenigen, welche das geistige Leben des Menschen unverletzt lassen: peccata, quae homini vitam spiritualem relinquunt (*de spiritu* et *litera* c. 28.): Richard, der vortrefliche Lehrer, erklärt sie für solche, welche bei Wiedergebornen, auch ohne Buße, das Seelenheil niemals in Gefahr setzen (*Richardi S. Victoris* tract. de differentia peccati mortalis et venialis in opp. Rhotomagi 1650. fol. p. 176.). Schwere Sünden hingegen, oder Todsünden (*peccata mortalia*) heißen diejenigen, welche den Menschen seines geistigen Lebens berauben, den Glauben vernichten und schwere Strafen verdienen. Richard gibt drei Merkmale an, an welchen man die Todsünde zu erkennen vermöge: sie könne nicht begangen werden ohne große Verdorbenheit des Han-

delnden, ohne große Verletzung des Nächsten und ohne große Verachtung Gottes. Bekanntlich ist der Ausdruck Todsünde aus einer Stelle des Johannes (1. Br. V, 16.) genommen, in welche er aus der jüdischen Sittenlehre übergegangen war. Wir wissen nemlich aus dem Tractate Sanhedrin, daß die Rabbinen die Sünden eintheilten in solche, welche durch Besserung (תשובה) aufgehoben, oder erst am Versöhnungsfeste getilgt, oder erst im Tode vergeben werden könnten (vergl. Lightfoot in den horis zu Matth. XII, 31. fl.). Eine Todsünde (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, חטאה למיתה) war also im Judenthume diejenige, welche erst in der Stunde des Scheidens (*in articulo mortis*) erlassen wurde, wie z. B. die Schuld der Gotteslästerung erst durch den Tod des Sünders getilgt werden konnte. Auch diejenigen, welche von dem dritten, oder höchsten Grade des Bannes (שמאתא) getroffen waren, befanden sich in dem Zustande der Todsünde und wurden erst durch ihr Hinscheiden versöhnt. Es ist indessen wahrscheinlich, daß man diesem Begriffe schon in der Synagoge bald den allegorischen Sinn des geistigen Todes unterlegte, wie es denn kaum zweifelhaft zu seyn scheint, daß Johannes sich dieser Formel im moralischen Sinne bedient habe. Die Scholastiker rechneten zu den Todsünden die sogenannten schreienden Verbrechen (1. Mos. IV, 10. Jak. V, 4.), Todschlag, Sodomiterei, Unterdrückung der Unschuld und gewaltsame Vorenthaltung des verdienten Lohnes. Das Unzureichende dieses Verzeichnisses fällt zwar in die Augen; aber verwerflich ist doch darum die ganze Eintheilung nicht, von welcher wir sprechen. Man kann vielmehr immer diejenigen Sünden leicht nennen, welche in einer bloßen Abirrung von dem Moralgesetze bestehen, während die schweren gleichsam das Licht der göttlichen Idee in der Seele verdunkeln, den Grund des Gesetzes zerstören, die Vernunft unterdrücken und den Menschen gänzlich von Gott losreißen. Eine kleine Unwahrheit und ein blutiger Raubmord verhalten sich zu einander in der Moral, wie eine falsche Hypo-

these von dem Kanon zu dem Atheism in der Glaubenslehre, und genau dieses ist der Unterschied, der unter dieser Rubrik bezeichnet werden soll. Vergl. **Bretschneiders** Handbuch der Dogmatik. Th. II, Leipzig 1822. Zweite Ausg. S. 11. ff.) *Gerhardi* locc. theol. ed. Cotta. t. V. p. 62. f. *Chemnitii* locc. theol. t. I. Francof. 1599. in 8. p. 524. s. 607. s. Was endlich das **Wechselverhältniß** betrift, so haben die Manichäer in ihrer Sittenlehre die Pflichten in drei Abtheilungen gesondert, welche sie das **Siegel des Mundes**, der **Hand** und des **Schooßes** nannten, und wo sie, nach einer mehr topischen, als logischen Ordnung, die strengste Tugend empfahlen. **Augustin**, welcher diese Moral in einem eigenem Buche (*de moribus Manichaeorum*) schildert, stellt ihr in einer besonderen Schrift (*de moribus ecclesiae catholicae*) die christliche Sittenlehre entgegen, deren Pflichten sich in der Liebe zu Gott vereinigen. So entstand schon frühe die Eintheilung in Sünden gegen **Gott**, gegen **Andere** und **uns selbst**. Eine besondere Art der ersten Classe ist die **Sünde gegen den heiligen Geist**, welche Jesus als **unerläßlich** bezeichnet (Matth. XII, 31. f.). Durch dieses Merkmal ist die Untersuchung über diesen Gegenstand sehr verwickelt worden, da an sich jede erkannte und bereuete Sünde vergeblich ist (Apostelg. XIII, 38.) und Petrus das Vergehen der jüdischen Obern ausdrücklich zu den Sünden der Unwissenheit (Apostelg. III, 17.) rechnet, welche durch Buße Vergebung finden. Die Worte Jesu von der Unerläßlichkeit jener Sünde sind indessen eben so klar (*οὐκ ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*), als eine ähnliche Aeußerung des **Maimonides** (de *poenitentia* c. III, §. 12.), daß die Sünden der Gotteslaügner und Ungläubigen (מינין) auch in der Ewigkeit unvergeblich seien (חטאתם לעלמי עלמים.). **Reinhard** glaubte daher die Gewissen der Zeitgenossen zu beruhigen, indem er jene Sünde für ein **besonderes Verbrechen der Juden** erklärte, **die aus muthwilliger Hartnäckigkeit die offenbaren Wunder Jesu dem Teufel zuschrieben**;

also für eine Missethat, die in unseren Tagen gar nicht mehr begangen werden könne (Dogmatik, herausg. von Berger, §. 87.). Damit stehen aber die Worte, ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ (V. 32.), im geraden und offenen Widerstreite. Richtiger und mit einem tiefer in seinen Gegenstand eindringenden Blicke hatte sich schon Luther in einer eigenen Predigt von der Sünde gegen den heiligen Geist (Werke Th. X, der Walch. Ausg. S. 1437. fl.) über diesen feierlichen Ausspruch Jesu erklärt. Er geht von der Bemerkung aus, daß jede erkannte und bereuete Sünde vergeblich sei, nennt aber die Sünde wider den heiligen Geist „eine solche, die sich nicht will kennen lassen, auch nicht erkannt werden kann, und da sie öffentlich überwiesen ist, dennoch nicht will überweiset seyn und Sünde heißen. Christus redet von denen, die wissentlich und freventlich die bekannte Wahrheit, vom heiligen Geiste offenbart, lästern, und, wie man ihnen ihre Sünde anzeiget und vermahnet, nur verstockter werden." Offenbar war also die Sünde gegen den heiligen Geist dasjenige Verbrechen der Pharisäer, wo sie das Heilige in sich selbst lästerten und seine Beweise für dämonisch erklärten. Sie bestand in dem höchsten Grade moralischer Verkehrtheit und Selbstverblendung, wo der Mensch, einzig um seinen Eigenwillen durchzusetzen, selbst die heiligste Gottesidee in seinem Inneren, die ihn allein zur Erkenntniß der Wahrheit führen könnte, unterdrückt, verschmäht und sich stolz über sie hinwegsetzt. Er will seine Pflicht nicht erkennen und kann sie auch nicht mehr erkennen, weil er das Princip der Wahrheit in sich selbst zerstört und sich in einen Zustand gänzlicher Verfinsterung seines Geistes setzt (Matth. VI, 23.); daher wir auch kein Beispiel finden, daß einer dieser hartnäckigen Gegner Jesu sein Verbrechen bereuet und sich bekehrt habe. Daß übrigens diese Sünde zu allen Zeiten begangen werden könne, liegt in der Natur der Freiheit, welcher eben so wohl der Weg zur höchsten Tugend, als zur größesten Selbstverhärtung offen stehen muß. Das apostolische Zeitalter ent-

hält deutliche Spuren derselben (Hebr. VI, 4—8. X, 26.); ohne Sicherheit kann man sie auch in unseren Tagen nicht unmöglich finden (De Wette, von der Sünde gegen den heiligen Geist. Berlin 1819.): und wenn sich die absolutscheinende Unerläßlichkeit derselben im Laufe der Dinge, der durch Gottes Gnade auch den höchsten Stolz demüthigen, das härteste Herz erweichen und die vorsätzlichste Selbstverblendung zerstreuen kann, in eine relative verwandeln sollte, so lang nemlich der Frevler seine Bosheit nicht erkennen will; so ist doch die ausdrückliche Hinweisung Jesu auf diejenigen, die in ihren Sünden sterben (Joh. VIII, 24.), so ernst und drohend, daß sie jeden hartnäckigen und in seiner Unverbesserlichkeit beharrenden Sünder mit den größten Besorgnissen erfüllen muß. Damit kann indessen die Ansicht wohl bestehen, es seien die Worte Jesu von der Unerläßlichkeit der Sünde gegen das Göttliche in uns selbst tropisch zu verstehen, wie die angedrohte Strafe des Aergernisses (Matth. XVIII, 6.). Dann genügte es, den Hauptgedanken zu erfassen; es ist das die schwerste aller Sünden, deren schmerzliche Folgen in die andere Welt hinüberreichen.

Noch ist nach der Kategorie der Modalität die letzte Eintheilung der Sünde in die mögliche, wirkliche und nothwendige zurück. Möglich, oder problematisch heißt die Sünde, wenn sie, als solche, dem Gewissen zweifelhaft erscheint, entweder wegen des unbedeutenden Gegenstandes der That, oder wegen der laxen Grundsätze des Handelnden. Jenes ist der Fall bei der sogenannten Bagatellsünde (*peccadiglio*); dieses bei Unsittlichkeiten, die sich ein unreiner Sinn nicht zurechnet, wie z. B. die Korinther bei der gemeinen Unzucht thaten (1. Kor. VI, 12. fl.). Wirklich heißt die Sünde, wenn sie als freie Handlung im Widerstreite mit dem Gesetze steht, es sei nun durch die äussere, oder nur durch die innere That des Gemüthes (Matth. V, 28.), welche von dem bösen Gedanken vorsichtig unterschieden werden muß. Die meisten Schwierigkeiten treten bei der nothwendigen Sünde ein, die, ihrem Begriffe

nach, als eine solche zu denken ist, welche geschehen muß. Eine moralische Nothwendigkeit, zu sündigen, ist aber undenkbar, weil sie mit dem Gesetze der Freiheit, der wesentlichen Bedingung aller Sittlichkeit, nicht bestehen kann. So hebt sich, wie wir unten sehen werden, die Nothlüge schon in dem Begriffe auf. Es bleibt folglich nur noch die metaphysische und physische Nothwendigkeit übrig. Jene ist die Nothwendigkeit, das Gute, zu dem man im Allgemeinen verpflichtet ist, wegen des eintretenden Mangels an Kräften zu unterlassen. So ist das Kind zwar zur Aufmerksamkeit auf seinen Unterricht verpflichtet, wird aber dennoch plötzlich durch den Eindruck anderer Erscheinungen zerstreuet. Viele Unterlassungssünden guter Menschen gehören, wie Rousseau oben in seinen Bekenntnissen bemerkt, in diese Classe. Die physische Nothwendigkeit, zu sündigen, geht aus dem entscheidenden Uebergewichte der Sinnlichkeit über die Vernunft und Freiheit, sowohl im Allgemeinen, als in besonderen Fällen hervor. Im Allgemeinen tritt jeder Mensch mit der vordringenden Gewalt sinnlicher Neigungen in die Welt ein, die in der Dogmatik die Erbsünde genannt und in der Bibel selbst als überwiegende Macht des Bösen geschildert wird (Röm. VII, 14. VIII, 20.). Augustin nennt sie daher die harte Nothwendigkeit, Sünde zu haben (*de perf. iust. hom.* 4.), die als Strafe verhängte Nothwendigkeit (*epist.* 217. c. 5.), die nothwendige Sünde, von der, sich zu enthalten, man nicht mehr die Freiheit hat (*op. imperfect.* VI, 12. 69. vergl. Marheineke's Ottomar. Berlin 1821. S. 165.). Man denke nur an die oft unvermeidliche Furcht des Redners, an den panischen Schrecken des Soldaten und Matrosen im Treffen, an die aufwallende Heftigkeit schlimmer Temperamentseigenschaften. Daher denn die besondere Nothwendigkeit, wo die ungestüme Heftigkeit der Begierde und des Affectes den Willen über die Schranken der Pflicht hinwegführt: z. B. in der Wuth, in der Gluth des Durstes, wo nur äußere Gewalt den Lechzenden von der tödtlichen

Quelle zurückzuhalten vermag. Bei der gefährdeten, oder überwältigten Freiheit kann zwar hier keine Schuld, also auch keine Zurechnung statt finden; aber objectiv tritt dennoch eine Uebermacht sittlicher Unvollkommenheit, also eine Nothwendigkeit der Sünde, ein, die uns ungemein demüthigen und das Gefühl des Bedürfnisses der Erlösung (Röm. VII, 24.) recht lebhaft in uns erneuern muß.

§. 73.

Stufenfolge der Sünden.

Obschon die Sünden in formaler Rücksicht unbezweifelt gleich sind; so unterscheiden sie sich doch in Rücksicht ihres Gegenstandes und ihrer Verschuldung und Strafbarkeit. Man hat daher vollkommen Ursache, Unterlassungssünden, innere Begehungssünden, Ungerechtigkeiten und Verbrechen als Hauptabstufungen dieses Begriffes anzunehmen. Die genaue Verwandtschaft dieser Sünden unter sich und ihr fortschreitender Wachsthum verdient die geschärfteste Aufmerksamkeit des Sittenlehrers, dem, ohne diese Beobachtung, die Besserung verdorbener Gemüther nicht gelingen kann.

Die Sittenlehre der Stoiker zeichnete sich bekanntlich durch das Paradoxon aus, daß alle Sünden gleich seien; es mache keinen Unterschied, ob ein Steuermann ein mit Spreu, oder mit Diamanten beladenes Schiff umwerfe; ob man seinen Sclaven, oder seinen Vater schlage; ob man ohne Noth einen Hahn, oder einen König tödte. Schon Cicero (*pro Muraena* cap. 20.) hat über diese Behauptung gespottet, und in der Folge mußte Antonin (de se ipso, II, 10.) selbst einräumen, daß die Sünden der Wollust schwerer seien, als die des Zorns, weil die Neigung der Liebe weniger Zwingendes habe, als dieser. Aus der Kanti-

schen Schule haben Einige behauptet, objectiv seien sich alle Sünden gleich, aber subjectiv seien sie verschieden. Aber der Königsmord ist objectiv strafbarer und subjectiv verdammlicher, als der Mord aus übertriebener Nothwehr. Wir sehen die Sache also an: aus dem Gesichtspunkte der formalen Sittlichkeit, das heißt, der Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Sittengesetze, oder des Widerstreites mit ihm, sind sich alle Sünden gleich. Wer einen Heller entwendet, ist eben so gut ein Dieb, als wer tausend Thaler stiehlt. Wer sich nur einen Schritt von der Grenze der Pflicht entfernt, ist eben so gewiß ein Abtrünniger, als wer auf dem Gebiete des Lasters weit umherschweift. Ganz anders aber verhält sich das, wenn wir der Frage einen materiellen Sinn unterlegen und wissen wollen, wie der Sünder Andere und sich selbst durch seine Verschuldung verletzt und welchen Schaden er durch sie in der moralischen Welt angerichtet habe? Hier finden offenbar Grade der Unsittlichkeit Statt, die unsere Aufmerksamkeit verdienen, und zwar folgende:

1) Sünden der Unterlassung, oder als Laster, die herrschende Maxime der Lieblosigkeit. Ein Lehrer könnte Vieles für seine Wissenschaft leisten; aber er liebt die literarische Muße und läßt sich vom Staate besolden, Journale und Romane zu lesen. Ein Reicher könnte Vieles zur Unterstützung der Armen beitragen; aber er gibt nicht mehr, als die Policeitaxe verordnet. Ein erfahrner Mechaniker könnte Vieles bei der Löschung eines Brandes anordnen, ein guter Schwimmer den Verunglückten leicht aus dem Strome retten; aber beide begnügen sich, bloße Zuschauer der drohenden Gefahr zu seyn. Diese Denkart ist viel häufiger, als man glaubt; man findet in allen Ständen Personen, die nicht mehr thun, als das strenge Recht von ihnen fordert. Sie sind höchstens Bürger, aber keine Menschen. Jesus hat ihnen in dem schönen Apolog vom barmherzigen Samariter bestimmt das Urtheil gesprochen (Luc. X, 31. fl.).

2) Innere Begehungssünden, oder die böse That des Gemüthes, deren Ausführung aber durch die Umstände

verhindert wird (Matth. V, 28.). So war Scarron ein zügelloser Wollüstling, ob ihn schon eine unheilbare Ischiadik hinderte, in der Wirklichkeit auszuschweifen. So war Danton ein Ungeheuer, welches die Volksmenge von Frankreich um ganze Millionen vermindern wollte, damit keine Hungersnoth mehr entstehen könne. In diesem Falle ist zwar die Sünde als innerer Frevel (*peccatum noumenon*) schon vollendet und der Mensch moralisch eben so schlecht, als ob er sie schon vollbracht hätte. Aber zum Glücke der Menschheit verhütet die Vorsehung unendlich viele Ausbrüche der Lust, des Zorns, der Habsucht; es würde Niemand seines Lebens froh werden können, wenn die bösen Anschläge Anderer immer zur Wirklichkeit heranreiften. Dem Freunde des Guten kommt die Natur selbst zu Hülfe; dem Bösewicht hingegen legt sie von allen Seiten Hindernisse in den Weg. Die Lehre von den unvollendeten Sünden der Menschen ist daher gleich wichtig in der Moral und Dogmatik.

3) Wirkliche Ungerechtigkeiten, oder Handlungen, durch welche die Rechte des Anderen, als eines moralischen Wesens, verletzt werden. Man muß aber in der Sittenlehre das bürgerliche und moralische Unrecht wohl unterscheiden. Jenes begreift diejenigen Handlungen in sich, welche das äußere Rechtsgesetz beleidigen, z. B. Entwendung des Eigenthums, Kränkung der bürgerlichen Ehre, Verletzungen des Lebensglückes Anderer durch Ausschweifungen in der Lust. Dieses hingegen umfaßt diejenigen Handlungen, welche das innere Recht des Menschen auf Freiheit, Wahrheit, Achtung und frohen Lebensgenuß kränken. Ich kann z. B. den Lügner, Heuchler, Stolzen, Intriguanten in vielen Fällen nicht vor Gericht fordern, ob ich schon von Jedem derselben das schmerzlichste Unrecht erlitten habe. Die große Anzahl von Processen, Injurienklagen, von offenen und stillen Feindschaften beweiset es nur zu deutlich, daß die sittliche Cultur unserer Zeit bei Weitem nicht so hoch steht, als Viele zu glauben geneigt sind.

4) Verbrechen (*crimina*), unter welchen man nicht

bloße Vergehungen (*delicta*), sondern grobe Verletzungen der Grundgesetze des Staates und der Kirche zu denken hat, vom Diebstahle bis zum grausamsten Raubmorde, vom Inceste bis zur wüthendsten Gotteslästerung. So steckte Nero Rom in den Brand, warf die Schuld auf die Christen und gab sie dann, als Opfer seines Verbrechens, allen Martern preis. Noch schändlicher ist die, unter dem Namen der Bluthochzeit bekannte, Niedermetzelung der Hugonotten (24. August 1572.) zu Paris. Um die Größe dieses Verbrechens, welches Carl IX. und seine Mutter mit ewiger Schande brandmarkt, in seiner Größe zu übersehen, muß man nach de Thou (*historia sui temporis* l. LII.) folgende Umstände bemerken. Man hatte Heinrich von Navarra, den Admiral Coligny und die Blüthe des reformirten Adels unter feierlichen Versprechungen und schmeichelhaften Einladungen nach der Hauptstadt gelockt. Diese Zusagen wurden durch die Vermählung Heinrichs (nachher d. IV.) mit der Königstochter Margaretha gleichsam versiegelt. Ueberdies hatte man die Betrogenen in die Nähe des königlichen Palastes gelockt und ihnen eine Leibwache bewilligt. Mitten unter den Hochzeitfeierlichkeiten dingte man einen Meuchelmörder, der dem edlen Greise Coligny durch einen Flintenschuß Hand und Arm zerschmetterte. Der König Carl IX. ist scheinbar über diese Frevelthat zerknirscht, besucht den Verwundeten und bricht in Thränen aus, seine souveräne Unschuld betheuernd. Dennoch wird nach wenigen Tagen der verwundete Admiral in seiner Wohnung überfallen, von seiner Wache getödtet, aus dem Fenster geworfen, man säbelt dem Leichnam Kopf und Hände ab, hängt ihn bei den Füßen auf, bratet ihn am Feuer und wirft den rauchenden Rumpf in die Seine. Während man nun auf ein Zeichen der Sturmglocke in Paris Alles tödtete, was kein Brevier und keinen Rosenkranz trug, stürzen Heinrich und der Prinz Condé in das Zimmer des Königs und bitten um ihr Leben. Aber der wüthende Fürst ist unerbittlich und feuert mit eigener Hand von der Höhe des Louvre herab

auf die fliehenden Navarrer. Nach vollbrachter Missethat erklärt der König dennoch in einem Manifeste, nicht er, sondern der Herzog von Guise sei der Urheber dieser Frevel. Kurz darauf widerruft Carl dieses Manifest und nimmt eine Missethat auf sich, welche dreißigtausend Menschen das Leben kostete, feiert sie durch das ganze Königreich durch ein Jubelfest und läßt ein Hochamt in den Tempeln halten. Der Zeitgenosse de Thou sagt in der angeführten classischen Beschreibung dieses Blutbades: *nullum similis saevitiae exemplum in tota antiquitate reperiri.* In der Chronique du temps de Charles IX., 1572 par *Merimée.* Bruxelles et Leipzig 1835, p. 257. ff. finden sich bestimmte Nachweisungen dieser blutigen That, die sich aus dem politischen Factionsgeiste der Zeit zwar erklären, aber nicht entschuldigen läßt. Man sage nicht, es sei kaum zu befürchten, daß viele Menschen so tief sinken werden. Im N. T. lehrt schon der Apolog von dem ungerechten Haushalter (Luk. XVI, V. 1 — 9.), wie schnell der Uebergang ist von der Trägheit zur Ueppigkeit, von der Ueppigkeit zur Verschwendung, von dieser zu dem falschen Ehrgeitze, und von ihm wieder zu dem schändlichsten Betruge. Manches Mädchen fing mit flatterhaftem Buhlsinne an und endigte als Kindesmörderin auf dem Blutgerüste; mancher Betrüger begann seine Sündenlaufbahn mit der Entwendung eines Bandes und starb als Raubmörder auf dem Hochgerichte. Es ist also von großer Wichtigkeit, in der Moral auf die fortschreitende Verwandtschaft der Laster aufmerksam zu machen. Man vergl. *Pitaval causes célèbres* éd. de Richer. Amsterdam 1772. 16. B. in 8., namentlich die Geschichte des Jesuiten Garnier im 3. B. *Raynal* histoire des établissemens des Européens dans les deux Indes (Verbrechen der Spanier in Amerika). *Raguenet* histoire de Cromwell. Paris 1691. Collection universelle de mémoires pour l'histoire française. Paris 1789. 70 B. in 8. Unter den vielen geschichtlichen Darstellungen der französischen Revolution, die an Verbrechen aller Art so reich ist, kann in moralischer Beziehung

die von Thiers mit Recht empfohlen werden. Denn leider haben Viele, ganz abfällig von ihren Vorfahren, die sonst den Begrif schwerer Missethaten nach den Principien der Bibel, oder doch des Gewissens bestimmten (z. B. in den alemannischen Gesetzen bei Schilter, Th. II, 1. ff.), sich die Freiheit genommen, nur diejenigen Handlungen Verbrechen zu nennen, welche mit den wechselnden Gesetzbüchern im Widerstreite stehen. Nun ist zwar von philosophischen Criminalisten diese eigenmächtige Abweichung von dem Sprachgebrauche aller Zeiten und Völker bereits wiederholt und mit Ernst gerügt worden. Denn was sollte wohl, um ein ganz analoges Beispiel zu geben, aus der Heilkunde eines Landes werden, wenn man nur das für Krankheit erklären wollte, was in der Pharmakopoeie, oder dem gesetzlichen Dispensatorium desselben als solche bezeichnet wird! Aber hievon auch abgesehen, ist doch diese Verwirrung der Begriffe eben so nachtheilig für die Rechtspflege, als für die sittliche Volksbildung. Für jene, weil man zu schwer verpönte Contraventionen strenger politischer, oder finanzieller und polizeilicher Gesetze wenig achtet, oder die auf der That ergriffenen Delinquenten als halbe Märtyrer bemitleidet; ein Indifferentism gegen die äußere Gesetzgebung, welcher leicht in Verachtung, oder stille Erbitterung gegen sie übergeht. Für diese, weil das Volk, welches rechtliche und sittliche Gesetze nicht zu unterscheiden pflegt, seinen Spott über das selbstgeschaffene Verbrechen (crimen factitium, spurium) auch auf das wirkliche (crimen verum, rationale, ethicum) ausdehnt und allmählig selbst an der sittlich-göttlichen Gesetzgebung irre wird. Es ist daher sehr zu wünschen, daß man zu dem natürlichen Unterschiede zwischen Vergehen und Verbrechen zurückkehren und, der Geschichte, dem Sprachgebrauche, der Vernunft gemäß, nur das qualificirte Vergehen mit den Namen Verbrechen, Frevel und Missethat bezeichnen möge.

§. 74.

Von der Zurechnung.

Alle diese Handlungen sind der Zurechnung unterworfen, das heißt der Bestimmung des Verdienstes, oder der Schuld des Menschen durch den Richter. Wir verstehen aber unter dem Verdienste den durch eine weise Thätigkeit für das Gesetz begründeten Werth, und unter der Schuld den durch eine gesetzwidrige Handlungsweise begründeten Unwerth der Person. Jene ist Quelle unserer Zufriedenheit und Hofnung, diese aber Quelle der Unzufriedenheit und der Furcht.

In Gottes Welt ist das Sittengesetz kein leerer Begrif, sondern ein sicherer Führer zur Vollkommenheit und zum Wohlseyn. Jede unserer Handlungen wird in unser Bewußtseyn aufgenommen, von ihm geprüft, beurtheilt und gewürdiget. Im A. T. heißt dieser Act חשב (1. Mos. XV, 6.), im N. T. λογίσαϑαι, ιστάναι (Apostelg. VII, 60.). Die genauere Bestimmung des Begriffes der Zurechnung hat manche Schwierigkeiten. Wolf nennt sie in seiner allgemeinen praktischen Philosophie das Urtheil, durch welches ein Mensch für die freie Ursache dessen erklärt wird, was aus seinen Handlungen folgt. Aber hier scheint das Zurechnen nicht von dem Zuschreiben unterschieden zu seyn. Man schreibt z. B. dem Abbé Raynal die Abneigung der Franzosen unter Ludwig XVI. gegen die positive Religion zu; aber den sittlichen Werth seiner Schriften kann ihm Niemand zurechnen, als Gott und sein Gewissen. Wir wollen daher lieber sagen, Zurechnung sei die Bestimmung des Werthes, oder der Schuld eines Menschen durch den Ausspruch des Richters. Es gehört zu diesem Begriffe zuerst die Bestimmung des

Verdienstes, oder der Schuld eines Menschen, entweder in Rücksicht auf einzelne Handlungen, oder auf den ganzen Charakter. Dann erfolgt sie durch den Richter, der die Gewalt in Händen hat, das Urtheil zu vollstrecken und das über den Menschen zu verhängen, was er werth ist. Dieser Richter ist entweder ein äußerer und menschlicher, oder ein innerer, nemlich Gott und unser Gewissen. Das führt uns zu einer neuen Entwickelung der Begriffe Verdienst und Schuld. Verdienst ist, wie die Ableitung des Wortes lehrt, eine Folge der Arbeit und Thätigkeit. Man unterscheidet hiebei das Verdiente, oder die Frucht der Arbeit, die Belohnung, und das Verdienst selbst, oder die durch freie Thätigkeit für das Gesetz begründete Würdigkeit, glücklich zu seyn. Das Wesen des Verdienstes ist also ein innerer Werth, welcher der Person eigenthümlich und durch eine gesetzliche Handlung begründet worden ist. Hat man sich diesen Werth durch Auszeichnung im Dienste des Vaterlandes erworben, so heißt er das bürgerliche, oder politische Verdienst, z. B. des Cicero, als er Rom von den Gefahren der catilinarischen Verschwörung befreite. Man muß gestehen, daß das bürgerliche Verdienst der alten Freistaaten im Ganzen achtungswürdiger war und höher stand, als dasselbe Verdienst in absoluten Monarchien, dessen Preis oft nur ein politisches Pathengeschenk, oder ein privilegirtes Spiel mit bunten Bändern ist. Ist hingegen der Werth der Person durch freie Thätigkeit für sittliche Zwecke begründet, so entsteht aus ihm die Würdigkeit, in dem Reiche Gottes glücklich zu seyn. Dem Verdienste gegenüber steht die Schuld (*culpa, reatus*), welche Wolf den überwindlichen Mangel der Güte einer Handlung, Reinhard den Streit einer Handlung mit ihrer Verbindlichkeit bei dem Thäter nennt. Aber gegen jene Erklärung muß man bemerken, daß die Schuld nicht eine Eigenschaft der Handlung, sondern des Handelnden ist; an dieser hingegen leuchtet sofort die Verwechselung der Schuld mit der Unsittlichkeit ein. Wir sagen daher,

Schuld sei die durch Pflichtwidrigkeit begründete Verhaftung des Handelnden unter die strafende Gerechtigkeit des Gesetzes. Es gehört zu ihr die Pflichtwidrigkeit einer freien Handlung, ihre Verbindlichkeit sei nun negativ, oder positiv; dann die Verhaftung des Handelnden (Röm. III, 19. ὑπόδικος), und zwar in Beziehung auf die strafende Gerechtigkeit, oder das vergeltende Gesetz. Beleidigte der Thäter eine Staatspflicht, so ist seine Schuld bürgerlich, und die Vergeltung richtet sich nach dem objectiven Charakter der That (3. Mos. XXIV, 20.); beleidigte er hingegen eine Tugendpflicht, so ist die Schuld sittlich und die Vergeltung erfolgt nach dem Grade der gemißbrauchten Freiheit, oder der subjectiven Sittlichkeit. Menschen imputiren nur die äußere, freie That: Gott und unser Gewissen hingegen die Gesinnung, und zwar sie allein. Jesus lehrt daher in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, sie seien nach ihrer Absicht belohnt worden (Matth. XX, 9. f.). Billig sollten wir uns bei unseren Urtheilen über Andere immer nur auf die Handlung einschränken und nie über den Charakter absprechen, dessen Werth, oder Unwerth unseren Blicken verborgen bleibt. Dagegen können wir sicher seyn, daß uns selbst jede unserer Thaten von dem Gewissen zugerechnet wird, weil sie alle in das Bewußtseyn übergehen und dem Urtheile unseres inneren Richters unterworfen sind. Der Selbstbilligung folgt, ihrer Natur nach, Zufriedenheit, inneres Wohlseyn und die Hofnung, so glücklich zu werden, als es dem Gesetze einer gerechten Vergeltung gemäß ist (Matth. VII, 2.). Der Mißbilligung hingegen folgte Laune, Unzufriedenheit, Mißtrauen gegen das Schiksal und Furcht vor der vergeltenden Zukunft (Röm. II, 9.). Was uns die Glaubenslehre von dem Weltgerichte sagt, ist nur die fortgesetzte Entwickelung der moralischen Ordnung der Dinge, die von unserem Bewußtseyn ausgeht und den Lauf unserer Schiksale regelt. Man vergl. la Bruyère du merite personel in s. caractères de Théophraste. Paris 1765. in 4. S. 99. f.). Abt vom Verdienste, in s. verm. Werken Th. I. und

Pörschke's Einleitung in die Moral S. 159. f. Das rechte Buch über die Schuld ist noch nicht geschrieben.

§. 75.
Von der sittlichen Veredelung des Menschengeschlechtes.

Die Frage, ob die Menschheit sittlich besser, oder schlechter werde, oder sich immer in einem bestimmten Kreise umherdrehe, hat von jeher die besten Köpfe beschäftigt. Während die Vernunft das Erste zu fodern scheint, neigt sich der Ausschlag einer unbefangenen Forschung sichtbar der letzten Meinung zu. Es ist mehr, als wahrscheinlich, daß jedes Menschengeschlecht dieser Erde, als eine Vorbereitungsschule für die Ewigkeit, im Ganzen mit gleicher Bildung verläßt und erst in einer anderen Welt zur höheren Vollkommenheit fortschreitet (1. Joh. III, 2.).

Die Frage, ob das Menschengeschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? wird nach Kant (dessen Abhandlung hierüber in s. kleinen Schriften, herausgeg. von Tieftrunk Th. III, Anthropologie S. 320. Streit der Facultäten (S. 132.), anders von dem Abderitism, abermals anders von dem sanguinischen Eudämonismus, und wieder anders von dem Terrorismus beantwortet. Der erste, nimmt an, daß das Menschengeschlecht, wenn es einen gewissen Kreislauf der Bildung vollendet hat, seine Bahn, obschon unter veränderten Umständen, wieder von Neuem beginne. Wie schneidend auch Kant diese Ansicht bezeichnet, so ist sie doch von den kundigsten Menschenbeobachtern gefaßt und vertheidigt worden. Schon Salomo bemerkt, es geschehe unter der Sonne nichts Neues (Pred. I, 9. f.); noch entscheidender spricht Seneca, wir taugen nichts, haben nichts getaugt und werden nichts taugen (de benefic. I, 10.);

Antonin (de se ipso XI, 1.) glaubte an eine periodische Palingenesie der Menschheit, so, daß in vierzig Jahren der alte Cyklus wiederkehre; und am scharfsinnigsten erinnert Rousseau, der menschliche Verstand habe nur ein gewisses Maaß, welches er um so weniger überschreiten könne, da die immer wiederkehrenden Vorurtheile ihm das neue Licht wieder verdunkeln, welches die Vernunft gewonnen hat (*Oeuvres* éd. de Deuxponts t. XXIV. p. 327.). Jerusalem (nachgelassene Schriften. Braunschweig 1793. Th. II. S. 615. f.), Niemeier (Versuch einer religiösen Ansicht der Zeitbegebenheiten. Halle 1808. S. 100. f.), Weinhold (Cyclus, ein Versuch über die endliche Cultur des Menschengeschlechtes in der Wissenschaft und Kunst. Leipzig 1822. S. 2. f.) und neuerlich Bignon (les cabinets et les peuples. Paris 1822.) erklären sich einmüthig für diese Meinung, welche die Wiederkehr der gröbsten Irrthümer in der neuesten Zeit auf eine traurige Weise bestätigt. Agrippa von Nettesheim in seinem bekannten Buche von der Eitelkeit der Wissenschaften neigt sich derselben Ansicht zu, die ein erbitterter Zeitgenosse in den heftigen Worten ausspricht: „der lächerliche Stolz von der unendlichen Vervollkommlichkeit des Menschengeschlechtes war den Zwergen vorbehalten, die unsterblich zu seyn wähnen, wenn sie einige Dintenkritzeleien, die letzte Lüge ihrer unheilbaren Eitelkeit, hinterlassen (Maltens Bibliothek der neuesten Weltkunde. Aarau 1831. Th. VII. S. 74.).“ Der sanguinische Eudämonismus stimmt dagegen für ein unbedingtes Fortschreiten der Menschheit aus dem Zustande der Kindheit und Unmündigkeit zu dem reifen Mannesalter der Cultur und Vernunft, und erklärt den fast für einen kosmopolitischen Ketzer, der es wagt, an einer Behauptung zu zweifeln, welche in allen Zeitungen verkündigt wird. Es ist indessen ein schlimmes Zeichen, daß Männer, wie Gatterer, Schlözer, Heeren, diesen Enthusiasm nicht theilen; und wenn man vollends fragt, ob auf das Mannesalter sittlicher Bildung, welches Europa, und namentlich Deutschland erreicht haben soll, nicht bald das Grei-

senalter, und dann, nach einem natürlichen Cyklus, wieder die Kindheit folgen müsse, deren Wiederkehr doch als abderitisch verworfen wurde; so scheint man, nach den bisherigen Verhandlungen, auf keine befriedigende Antwort rechnen zu dürfen. Der moralische Terrorismus endlich beklagt den immer tieferen Verfall der Menschheit als eine gewiße, entschiedene Thatsache, im Heidenthume (aetas parentum, peior auis, tulit nos nequiores: *Horat.* Od. III, 6. 46.), wie unter frommen und frömmelnden Christen. Selbst Fichte stattete diesen manichäischen Gedanken auf seine Weise aus und glaubte, die (deutsche) Menschheit sei (vor dreißig Jahren) aus dem Stande der Unschuld und anhebenden Sünde in den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit herabgesunken, werde sich aber (was freilich bisher nicht geschehen ist) bald zur vollendeten Rechtfertigung und Heiligung erheben (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 16. f.). Da das Problem, mit dessen Lösung wir uns beschäftigen, so vieldeutig ist; so wird vor Allem der Sinn desselben genauer bestimmt und in einzelnen Sätzen erwogen werden müssen. Man kann nemlich fragen, ob die gegenwärtige Generation subjectiv besser, freier und sittlichreifer sei, als die Geschlechter der Vorzeit? Da sich Weisheit und Tugend nicht fortpflanzen, wie körperliche Anlagen, so liegen die Zweifel sehr nahe. Unsere Kinder lernen nicht früher gehen, als wir; unsere Jünglinge werden zwar altklug, aber nicht besonnener, wie sonst; es ist daher auch nicht abzusehen, warum die Männer und Greise unserer Tage weiser und besser seyn sollen, als Erasmus und Melanchthon. Friedrich der Große beginnt wie Salomo, und endigt, wie er, mit der Sehnsucht nach einem besseren Seyn; Elihu spricht nicht schlechter, als die jungen Philosophen unserer Zeit; David und Hieronymus, Paulus und Luther, Johannes und Fenelon sind noch immer stehende, oft nicht einmal erreichte Vorbilder unserer Zeitgenossen. So wenig wir talentvoller, geistiger, kräftiger und glücklicher sind, als unsere Väter; eben so

wenig sind wir berechtiget, uns für vollkommener, besser, edler und der künftigen Seligkeit würdiger zu halten, als sie. Die Scene wechselt und nähert sich der Entwickelung des Ganzen, aber das Schauspiel des Lebens ist dasselbe. Man kann die Frage aber auch so stellen, ob die Menschheit nicht wenigstens objectiv besser und edler geworden sei, als sie sonst war? Gewöhnlich haben die Abwesenden Unrecht, und die Todten; in diesem Falle entscheidet sich die Streitfrage von selbst. Bekennen wir uns nun zwar zu dieser Maxime nicht, so vermögen wir doch die Bemerkung nicht zu unterdrücken, daß jedes Zeitalter in der Geschichte seine eigenen Tugenden und Fehler hat. Wir sind nicht mehr bigott, wie unsere Väter, aber zum Unglauben und Indifferentism geneigt. Wir trinken nicht mehr so unmäßig, wie jene; aber Wohlschmeckerei und Weichlichkeit wohnt in den Palästen und Hütten. Wir sind nicht mehr Abenteurer, Landsknechte und Straßenräuber; aber unsere Sitten sind durch Wollust entnervt, und der Betrug wandelt unter uns in den mannigfachsten Gestalten einher. Dieselben Laster, die sonst in Korinth, Ephesus, Jerusalem, Memphis, Babylon und Karthago herrschten, herrschen noch jetzt in dem christlichen Rom, Wien, Paris, London und Petersburg. Soll daher die Sittlichkeit der Menschen nur nach einzelnen Handlungen berechnet werden; so mögte man fast behaupten, die Zahl unserer Tugenden sei verhältnißmäßig nicht größer, die Zahl unserer Sünden und Laster nicht kleiner, als die der Vorzeit. Den Beweis für das Gegentheil zu führen wird schwer, wo nicht ganz unmöglich seyn. Fragen wir hingegen, ob sich im Laufe der Zeit nicht die Hülfsmittel sittlicher Bildung gehäuft haben? so kann man hierauf ohne Bedenken bejahend antworten. Wir sind weiter gekommen in einzelnen Wissenschaften und Künsten, in der Kenntniß der Natur, des Menschen, seiner Rechte und Pflichten, vielleicht auch in den Principien einer guten Staatsverfassung. Aber mit den Künsten wächst auch der Luxus, mit der Wissenschaft die

Skepsis, mit der Gelehrsamkeit die Liebe zu Paradoxien, mit der Humanität die Charakterlosigkeit, mit der Höflichkeit die Falschheit und Treulosigkeit, und mit der Kraft der Wahrheit auch die Macht des Wahns und der Vorurtheile. Ueber den Streit der Patricier und Plebeier hat Lievius längstens die Acten geschlossen; aber der wiederkehrende Hochmuth wird den Proceß verlängern bis an das Ende der Tage. Die Schändlichkeit der Wollust hat Paulus in das hellste Licht gestellt; aber die Zahl der Messalinen ist nun nicht geringer, wie unter dem Kaiser Claudius. Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe hat Christus auf das Nachdrücklichste empfohlen; aber wir heucheln und lügen wie die Kreter und Kappadocier. Davon nicht zu sprechen, daß Künste und Wissenschaften wandern, wie die Zugvögel, und daß wir selbst an einem Scheidewege stehen, wo uns Despotism und Liberalism, Pfaffenthum und Pantheism, dumpfe Mystik und hohle Zweifelsucht von beiden Seiten bedrohen und uns im gewissen Kampfe einer noch sehr ungewissen Zukunft entgegenführen.

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß die vorliegende Frage größere Schwierigkeiten darbietet, als man zu glauben geneigt ist. Die nordischen und germanischen Völker mögen sich ihrer Fortschritte in der Cultur freuen, wenn sie die Gegenwart mit der Vergangenheit vergleichen. Aber wo finden wir die Fortschritte der Phönicier, Aegypter, Hebräer, Griechen, Perser, Römer und vieler anderen Stämme, die von einer hohen Stufe der Bildung wieder in die Dunkelheit und Barbarei zurückgefallen sind? Wo haben die drei gebildetesten Völker Europa's eine sichere Bürgschaft der Fortdauer ihrer so oft gerühmten Civilisation? Wer nimmt nicht überall, auch in ihrer neueren Geschichte, Hemmungen, Schwankungen, Rückschritte, Uebereilungen, ja selbst Vorurtheile, Frevel und Verbrechen wahr, die man längstens überwunden zu haben glaubte (Ritter von der Erkenntniß Gottes in der Welt S. 573. ff.)? Fast mögte man behaupten, die uns vorgelegte Frage sei eben so wenig geschichtlicher, als geographischer und statistischer Natur, weil das Wesen der Sitt-

lichkeit viel zu tief in dem Inneren des Menschen liegt, als daß es ganz hervorgezogen und urkundlich aufgenommen werden könnte. So viel scheint indessen gewiß zu seyn, daß

1) der Terrorism, oder die Ansicht einer progressiven Verschlimmerung der sittlichen Menschennatur, sowohl mit der Schrift (Psalm CIV, 31. Weish. Salom. I, 14.), als mit der Vernunft und Erfahrung gänzlich unvereinbar ist, und entweder die Grämlichkeit des Alters, oder eine melancholische Verstimmung des Gemüthes, oder eine heuchlerische und selbstsüchtige Verdammungssucht zur Quelle hat. Wenn ferner

2) der Abderitism, oder die Hypothese von der moralischen Stabilität der Menschenwelt, auf die allgemeine Naturordnung bezogen wird; so ist er weder gegen die Schrift (Sirach XVI, 27. XLIII, 11.), noch gegen die Erfahrung und Vernunft, und verdient folglich auch den verächtlichen Namen nicht, mit dem man ihn ungerechter Weise bezeichnet hat. Der alte Spruch, nichts Neues unter der Sonne (multa fiunt eadem, sed aliter), bewährt sich in dieser Beziehung fortdauernd, und man kann ihn nur bezweifeln, wenn man das Wesentliche mit dem Zufälligen verwechselt. Dafür steht

3) dem sanguinischen Eudämonism, oder der selbstgefälligen, idealen Fortbildung unseres Geschlechtes, zwar das Zeugniß der Geschichte und Erfahrung zur Seite. Wir haben in der Kenntniß der Natur an und außer uns, in der Astronomie, in der Gestaltung der Geschichte, des geselligen und häuslichen Lebens, ja selbst in der reinen Erkenntniß Gottes und seiner würdigen Verehrung Fortschritte gemacht; welche nur die Unwissenheit, oder die Selbstverblendung in Anspruch nehmen kann. Dennoch ist es unläugbar, daß bedeutende Künste, Entdeckungen und schon an das Licht gebrachte Wahrheiten wieder untergegangen, oder verdunkelt worden sind; daß alte Irrthümer und Vorurtheile in neuen Gestalten wiederkehren; daß das Wissen des Besseren noch keinesweges immer in das sittliche Leben übergegangen ist; daß vielmehr mit dem **Zuwachse der Bildung** auch die

Zahl der Krankheiten, wie des Körpers, so des Geistes und Herzens zunimmt; und daß keine Tugend unter den Zeitgenossen hervortritt, ohne von einer ihr zur Seite stehenden Sünde begleitet zu seyn. Das Unkraut wächst nach, wie vor, unter dem Weitzen auf; unsere Fortschritte im Einzelnen (technische, wissenschaftliche, sociale Cultur) sind entschieden, im Ganzen aber (moralisch-religiöse Bildung) unentschieden und zweifelhaft; das N. T. macht uns diese Wahrnehmung begreiflich (Luk. XVIII, 8. Röm. VIII, 24. ff. 1. Joh. III, 2.) und warnt uns zugleich vor einer Ueberschätzung unseres sittlichen Werthes (Galat. VI, 3.), die in jedem Falle nachtheilig und verderblich seyn muß.

4) Hiernach bleibt uns nur noch eine zwar bewegliche, aber auch unter immer neuen Hemmungen fortschreitende Ansicht des Menschenlebens übrig. Das Leben selbst ist Bewegung in der Zeit, steht mit ihr in steter Wechselwirkung und kann sich folglich nicht erneuern, ohne den Impuls und Totaleindruck der Vergangenheit in die Zukunft herüberzutragen. Es schreitet ferner von einem Geschlechte zu dem anderen fort, weil das Ziel seiner Bestimmung, wie in einer erneuerten Laufbahn, immer wieder in gleicher Entfernung vor ihm aufgestellt und dem Lichte näher gebracht wird. Da nun hier jeder neuen Generation die Belehrungen der Vorzeit sehr zu Statten kommen; so muß auch ihre Weltansicht, solang die Ueberlieferungen der Vergangenheit nicht unterbrochen werden, sich immer mehr aufklären und an Umfang und Vollständigkeit gewinnen. Die intellectuellen Fortschritte des Menschengeschlechtes, oder die Ausbildung seiner Vernunft kann daher kaum bezweifelt werden, solang wir die Kenntnisse unserer Väter in das Gesammtbewußtseyn aufnehmen, sie, wie ein zwar durch Erbschaft überkommenes, aber werbendes Capital fortdauernd in Umlauf setzen und es noch durch eigenen Erwerb vermehren. Dieser geistigen Progression treten indessen Hemmungen in den Weg, die weder vorherzusehen, noch in ihren Folgen zu berechnen sind; Kriege, Landplagen, Aus-

wanderungen, politische Katastrophen geben dem Charakter eines ganzen Volkes eine andere Richtung; seine technische und geistige Cultur artet aus, oder mißräth, wie die Früchte des Feldes; sein Horizont umwölkt, seine Literatur verwirft, seine Sittlichkeit befleckt sich, seine Religiosität wird Aberglaube und Fanatism. Nun sind die intellectuellen und moralischen Fortschritte einer Nation in ganzen Generationen gelähmt, und sie muß, wie der Gärtner einen untergegangenen Blumenflor, das von Neuem anfangen, was sie vorhin nur fortsetzen zu dürfen glaubte, um es in das Unendliche zu vermehren. So war das Christenthum selbst schon bei seiner Entstehung eine Religion des Fortschreitens von der Particularreligion der Juden zur allgemeinen (Joh. XI, 52. 1. Tim. II, 4.), vom Gesetze zur Idee des Glaubens (Gal. II, 16. Röm. III, 22.), vom Buchstaben zum Geiste (2. Kor. III, 6. Hebr. VIII, 10. fl.) und von der Legalität einzelner Handlungen zur Frömmigkeit des Seyns und Lebens (Joh. III, 5. Apg. II, 38.). Dennoch sank es in den ersten Jahrhunderten in das Judenthum, bald darauf in das Heidenthum, noch später unter die lichten Perioden beider zurück; da reinigte die Kirchenverbesserung seine Quellen, die nun theilweise schon wieder von Neuem getrübt, oder in ihren Tiefen verfallen sind. Wenn daher schon der Zusammenhang jedes Zeitalters, jedes Welttheiles und Volkes mit der Vergangenheit vollkommen gesichert bleibt, so läßt sich doch die geistige und sittliche Höhe, oder Tiefe seiner künftigen Stellung nie mit Gewißheit vorhersehen; sie wird jedem Menschengeschlechte von der Hand dessen angewiesen, welcher Zeiten und Stunden ändert (Dan. II, 21.) und ganzen Völkern, wie einzelnen Menschen ihre Bahn durch das Leben bereitet (Apg. XVII, 26.). Diese Laufbahn ist eine fortgesetzte und ebendaher auch fortschreitende; aber sie fängt doch für jedes Menschenalter immer wieder von Neuem an; sie geht von einem gegebenen und gesetzten Puncte des Lichtes aus, dessen Intensität sich nie bestimmen läßt; sie ist also keine stete und

fortlaufende, sondern eine beschränkte, periodisch gehemmte (Röm. I, 18.), doch nie ganz unterbrochene Progression. Der Stillstand des Augenblickes ist nur eine Ermunterung zur Sammlung neuer Kraft (Psalm CXIV, 59.), zur Heranbildung der Schwachen und Verirrten (1. Theff. V, 14.) und zum unermüdeten Aufschwunge zu neuer Vollendung (Jes. XL, 31. Hebr. VI, 1. f.), wo das Stückwerk aufhören und das Ganze zur Erscheinung kommen soll (1. Kor. XIII, 10. 1. Joh. III, 2.). Ritter über die Erkenntniß Gottes in der Welt (die Hemmungen des geistigen Lebens). Hamburg 1836. S. 575. ff. Wachsmuths europäische Sittengeschichte vom Ursprunge volksthümlicher Gestaltungen bis zu unserer Zeit. B. I—IV. Leipzig 1837. Schwarz über den Verfall der Menschheit, in s. Hausbuche der christlichen Lebensweisheit, §. 76. Dritte Auflage. Heidelberg 1837. S. 138. f.

Dritter Abschnitt.

Von der Besserung des Menschen.

§. 76.

Einleitung.

Das Leben des Menschen ist nicht nur ein beständiges Fortschreiten zum Besseren, sondern auch eine beständige Verbesserung seiner vorhergehenden Maximen und Handlungen, weil er weniger durch fremde Beispiele, als durch die Erfahrung und die Folgen eigener Verirrungen weise wird. Man theilt daher auch die Besserung in die fortschreitende und radicale ein, und unterscheidet die dogmatische Ansicht derselben von der mora-

lischen, die unserer Wissenschaft ausschließend zugehört. Es kommt hier aber theils auf die Möglichkeit derselben, theils auf die Veränderungen des sich zur Besserung neigenden Gemüthes, theils auf die Mittel der sittlichen Genesung selbst an.

Wenn es wahr wäre, was die sanguinischen Philanthropen behaupten, daß sich die Menschheit im beständigen Fortschreiten zum Besseren befände; so müßte das Buch der Geschichte, welches seit Jahrtausenden vor uns aufgeschlagen liegt, fleißiger von uns gelesen und sorgfältiger für das Leben benützt werden. Die Erfahrung spricht aber bestimmt für das Gegentheil. Schon Friedrich, der Große erinnert: die Thorheiten der Väter seien fast immer für die Kinder verloren, weil jedes Geschlecht sich nur durch die Folgen eigener Verirrungen bekehren lasse. Damit stimmt auch die neueste Geschichte vollkommen zusammen; wir sehen in dem Jahrhunderte der Aufklärung ganze Geschlechter und Casten zu den politischen und religiösen Vorurtheilen der Vorzeit mit einer Verblendung zurückkehren, die uns fast beschämt, daß wir zu einem Geschlechte gehören, welches keine Anticyra zu heilen vermag. Wenn wir uns aber auch auf den abgemessenen Kreis einschränken, den der Mensch bei seiner moralischen Bildung nicht überschreiten kann; so müssen wir doch die Besserung des unvollkommenen, aber schuldlosen Menschen, von der Besserung des verdorbenen und schuldigen wohl unterscheiden. Jene geht von einer Unvollkommenheit aus, die ihren Grund in den Schranken unserer Natur hat, und zu dem höheren Ziele unserer Vollendung mit dem unausgesetzten Bestreben fortschreitet, sich täglich selbst zu übertreffen. Das ist die Bahn der Pflicht, mit der sich die Sittenlehre in ihrem ganzen Umfange beschäftigt. Diese ist die neue Richtung des schuldigen Gemüthes auf dem verlassenen Pfad der Tugend, oder die radicale Besserung, die nur durch eine gänzliche Veränderung des verkehrten Willens zu Stande kommt (Kants Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft (S. 43. f.).

Es ist Sache der Dogmatik, zu zeigen, daß die Ausdauer und der obsiegende Wechsel unserer moralischen Kräfte durch den Beistand des göttlichen Geistes erfolgt, ohne den wir überall für die Veredelung unserer Natur nichts vermögen und leisten können (Jerem. XXXI, 18. Phil. II, 13.). Die Schule nennt das die transitive Heiligung und setzt ihr die intransitive gegenüber, welche einzig von der Freiheit und Persönlichkeit des Menschen ausgeht (Matth. IV, 17. XI, 28.) und in der Sittenlehre allein zur Sprache kommen kann. Die Möglichkeit derselben liegt theils in der Anlage des Menschen zur Vernunft überhaupt, theils in dem Zusammenhange des Willens mit der Idee des Göttlichen insbesondere. Die Pflanze welkt, wenn die Wurzel verlezt ist; die Lebenskraft des Thieres verschwindet, wenn das Gift der Zerstörung in seinen Adern schleicht; auch der menschliche Organism kann so tief verwundet und zerrüttet werden, daß an keine Wiederherstellung desselben mehr zu denken ist. Wird hingegen der verblendete Verstand des Sünders von der Gewalt des sinnlichen Scheines befreiet; so hat auch die Sünde für den fehlenden Menschen ihren Reitz verloren und der Wille kehrt wieder gelehrig zu der Leitung der Pflicht zurück. Die Möglichkeit der Besserung beruht folglich auf der Gemeinschaft des Willens mit der Idee des Höchsten, als der Quelle der Pflicht, die das Wesen der unverdorbnen Menschennatur ausmacht. Nur dann, wenn sich der Sünder von dieser Idee losgerissen, sie vorsätzlich unterdrückt, dem Laster seine ganze Persönlichkeit hingegeben und seine sittliche Freiheit, im höheren Sinne des Wortes verloren hat, läßt sich die reale Möglichkeit seiner Besserung, solang jene Verblendung dauert, psychologisch nicht mehr nachweisen (§. 72.). Origenes will zwar, daß einstens auch die Teufel wieder gut und selig werden sollen; der besonnene Moralist hingegen wird sich hüten, über diesen Gegenstand abzusprechen, solang es noch Frevler gibt, die dem Rufe der Pflicht ihr Herz bis auf den letzten Augenblick ihres Lebens verschließen. Wir haben hier theils von der Krisis des sittlich verwunde-

ten Gemüthes, theils von den Heilmitteln desselben zu handeln. Die Betrachtung jener kann moralische Pathologie; die Nachweisung dieser moralische Therapie heißen.

§. 77.

1. Moralische Pathologie. Die Sünde als Seelenkrankheit betrachtet.

Die Sünde wird nicht allein von den größten Moralphilosophen des Alterthums, sondern auch in der heiligen Schrift eine Krankheit der Seele und eine Verwundung des Gewissens genannt. Es ist einleuchtend, daß dieses nicht von unserer geistigen Natur, sondern nur von dem sinnlichen Willenstriebe (§. 53.) gesagt werden kann, der mit unserer praktischen Vernunft durch die organische Lebenskraft in Verbindung gesetzt wird. Hier treten allerdings, wie bei der Entstehung der Sünde (§. 60. f.), so auch bei ihrer Ablegung und Entfernung gewisse Veränderungen in dem Verstande, Gefühle und Gemüthe ein, welche die Sittenlehre bezeichnen muß, ehe sie die nöthigen Heilmittel in Vorschlag bringen kann.

Wie die Gesundheit des Körpers den normalen Zustand des Organismus bezeichnet; so heißt auch die Seele gesund, wenn Verstand und Wille ihren natürlichen Gesetzen gemäß wirken. Im Gegentheile nennt schon Plato (*Sophista* ed. Bip. p. 224—230.) die Unsittlichkeit (*πονηρία*) eine Krankheit und den sittlichen Unterricht (*διδασκαλία*) eine Reinigung der Seele (*καθαρμὸς ψυχῆς*); unter den Stoikern handelte Chrysipp ausführlich von sittlichen Schwächen und Krankheiten (*νοσήματα, ἀῤῥωστήματα*, *Cicero* quaest. Tusc. IV, 10.), und die Schrift bauet die ganze Versöhnungslehre auf den Typus einer moralischen Krankheit des

Gemüthes (Psalm VI, 5. Jes. I, 5. Hebr. IV, 13.). In der That lassen sich auch die Verirrungen sthenischer und asthenischer Leidenschaften (§. 53.), auf die zuletzt alle Sünden zurückgeführt werden müssen, gar wohl mit einem hitzigen, oder kalten Fieber vergleichen. Der Unterschied ist nur dieser, daß der freie Mensch die Anfälle sittlicher Krankheit in seiner Gewalt hat (animi nolentes morbo tentari non possunt, corpora possunt: *Cicero* l. c.), und daß sein geistiger Charakter von ihr nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ergriffen werden kann, insofern nemlich seine Kraft zu denken und zu wollen in seiner sittlichen Ichheit gewurzelt ist und durch die Reflexion ihrer an sich freien Thätigkeit in dem inneren Sinne zum Bewußtseyn kommt. Vermöge dieses Zusammenhanges unserer geistigen Natur mit der sinnlichen wird der Zorn eine Krankheit der Seele, wie die Wuth, die Liebe eine Krankheit, wie das hektische Fieber, Furcht und Gram eine Schwachheit, wie der Marasmus und der Schwindel. Nur sind die Symptome derselben nicht reinpathologisch, sondern psychologisch; wie der Beobachter die Veränderungen des Gemüthes nachweisen kann, die den Uebergang des unverdorbenen Menschen zur Entrüstung, zur Trunkenheit und Wollust begleiten, so vermag er auch wieder umgekehrt einzelne Stufenfolgen der moralischen Krisis zu bezeichnen, die man bei dem Aufstreben des Gemüthes zur verlornen Gesundheit der Seele wahrnimmt. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Art, zu empfinden, so wie bei den verschiedenen Graden der Verschuldung und der schon ursprünglich größeren, oder geringeren sittlichen Lebenskraft einzelner Menschen kann zwar die Dauer dieses Zustandes kürzer, oder länger seyn; aber ohne Erleuchtung des Verstandes, ohne inneren Schmerz des sittlichen Gefühles und ohne die Erhebung des Gemüthes zu Gott und seiner Gnade kommt keine wahre Besserung zu Stande. Das ist auch in dogmatischer Rücksicht ein wichtiger Punct, durch den sich die evangelische Heilsordnung von der Lehre der römischen Kirche unterschei-

det. Vergl. die August. conf. art. XII. de *poenitentia* und Reinhards christliche Moral, fünfter Band. Wittenberg 1815. §. 500.

§. 78.

Erleuchtung des Verstandes.

Die erste Veränderung in dem Gemüthe des sich bessernden Sünders ist die Erleuchtung seines Verstandes über die Thorheit seiner bisherigen Lebensweise und ihre traurigen Folgen in einer moralischen Weltordnung (2. Kor. IV, 6. Ephes. V, 8.). So wie diese Erkenntniß in ihm klar und lebendig wird, folgt die Sinnesänderung (Matth. III, 3.) von selbst, weil der Mensch den Widerspruch mit sich, seine innere Entwürdigung und sein Unglück nicht mehr wollen kann. Der Obscurantism in der Religion erscheint nirgends so verächtlich und schädlich, als in der Lehre von der Bekehrung, die durch theatralische Erschütterungen wenig gefördert wird.

Jede Sünde ist eine Abirrung des Verstandes von der Wahrheit, und jede Abirrung von dieser eine Folge dunkler und verworrener Begriffe von dem, was uns gut ist. Wie sich nun der Sünder vor seinem Falle erst in diesen Zustand der Verblendung und Selbstbetäubung durch einseitige Lebensansichten gesetzt hat; so muß auch dieses Dunkel wieder stufenweise verschwinden und dafür das höhere Licht des Himmels in seine Seele eintreten, ehe er sich zur Rückkehr von seinen Fehltritten entschließen kann. Zarte, weiche und edle Gemüther fassen diesen Vorsatz gemeiniglich schon für sich selbst; sie fühlen sich nach einer kurzen Ueberraschung der vordringenden Sinnlichkeit so unwohl außer der Bahn ihrer Pflicht, daß ihre Augen bald wieder klar und wacker

werden; oft ist eine einzige fromme Betrachtung an einem heiteren Morgen schon hinreichend, sie von ihrer falschen Stellung im Reiche Gottes zu überzeugen und sie auf den rechten Weg zurückzuführen. Rohe, ungebildete und niedrigdenkende Seelen bedürfen hingegen erst eines äußeren Anstoßes und einer kräftigen Erweckung, um das Auge wieder zu dem reinen Lichte des Himmels zu erheben. Dieser wird durch die nächsten Folgen der Sünde schon beschämt und zur Besonnenheit gebracht; einen Anderen wecken unerwartete Rührungen aus seinem Sündenschlummer, wie den Augustin zu Mailand ein ergreifender Vortrag des Ambrosius; ein Dritter wird in der Schule äußerer Unfälle und Leiden weise; und ein Vierter sieht an einem stillen Grabhügel alle Täuschungen seiner sittlichen Thorheit verschwinden. Der Gedanke an den Tod erschüttert zuerst den leichten Bau einer falschen Lebensweisheit (Matth. VII, 26. f.) und weckt dann in dem Gemüthe das Verlangen nach höheren Lebensgütern, die, unabhängig von dem Körper, dem Geiste in die Ewigkeit folgen. Gott, das Vorbild aller Wahrheit, Vollkommenheit und Seligkeit, steht nun wieder vor der Seele des Irrenden; er sieht, daß er durch seine bisherigen Handlungen sich mit seinem eigenen Bewußtseyn entzweiet, daß er die Achtung Anderer und seiner selbst verloren und noch überdies die gerechte Vergeltung seiner Ungerechtigkeiten zu fürchten hat. Nun siegt der Wunsch, wieder frei, vollkommen und zufrieden zu werden, über alle Reitze seiner bisherigen Thorheit; er tritt aus dem dunklen Kreise seiner täuschenden, eitlen, dunklen und verworrenen Begriffe heraus; er wendet sich von der Finsterniß zum Lichte (Apostelg. XXVI, 18.) und ändert seinen Sinn, indem er ihn von dem Widerspruche zur Einheit, von der Unordnung zur Ordnung, von dem Elende und Verderben zum Leben und zur Freude wendet. Von der klaren Ansicht einer sittlichen Weltordnung und des höchsten Gutes vernünftiger Wesen (§. 44. f.) hängt die Bestimmtheit und Festigkeit dieses Entschlusses besonders ab; wer bei

der Trägheit unserer sinnlichen Natur (§. 60.) aus seinem gegenwärtigen Zustande herausgehen soll, der muß nicht nur die Unannehmlichkeiten seiner jetzigen Lage fühlen, sondern es auch vorhersehen, daß, wie und warum es mit ihm besser werden soll. Gemeine Declamationen über den Zorn Gottes, die Verworfenheit des Lasters und die nahen Schrecken der Hölle nützen hier wenig, oder nichts; es kommt hier weniger auf schmetternde Ermahnungen zur Buße, als auf eine bestimmte und sichere Vergleichung der Gegenwart und Zukunft an; Kenntniß der Welt, der Menschen, der ewigen Ordnung Gottes, die Menschen selig zu machen, das ist es, was wir aus der Bibel, aus uns selbst und aus dem Laufe der Geschichte kennen lernen müssen, wenn wir Andere erleuchten und ihre Besserung vorbereiten wollen. Vergl. Niemeiers populäre und praktische Theologie. Sechste Ausgabe. Halle 1823. S. 430. f.

§. 79.

Von der Reue.

Ehe sich indessen dieser Sinn zur frohen That gestalten kann, wird der sich bessernde Sünder noch von Schmerzen des sittlichen Gefühls ergriffen, welche man Reue, oder Traurigkeit über das Bewußtseyn der eigenen Schuld nennt. Die äußeren Folgen des vollbrachten Unrechtes können und sollen zwar, unter günstigen Umständen, sofort vergütet werden; den inneren Unwerth der Schuld hingegen kann keine willkührliche Genugthuung tilgen; es bemächtigt sich daher des Sünders nach dem Grade seiner Verschuldung ein tiefes und schmerzliches Gefühl seiner Unwürdigkeit, durch welches das moralische Gleichgewicht in seinem Inneren wieder hergestellt und der Rückfall zu ähnlichen Auftritten verhindert wird.

Wenn der leichtsinnige und sich dennoch reich dünkende Haushalter bei der Durchsicht seiner Rechnungen wahrnimmt, daß er nicht nur in seinem Wohlstande zurückgekommen ist, sondern auch eine bedeutende Schuldenlast gehäuft hat; so wird er zwar den Entschluß einer besseren Oekonomie von selbst fassen, aber doch vor seiner Ausführung einem schwermüthigen Gefühle des Unwillens und Kummers nicht widerstehen können. Der sich bessernde Sünder befindet sich in der Stunde, wo ihm ein Licht über die Unordnungen seines Gemüthes aufgeht, in derselben Lage; das klare und deutliche Bewußtseyn innerer Unvollkommenheit und Zerrüttung weckt unwillkührlich in ihm ein leises Gefühl der Demüthigung und Beschämung; er ist nicht gerade verpflichtet, es aufzusuchen, weil es ihm nach der sittlichen Einrichtung seines Gemüthes von selbst kommen muß; wohl aber ist er verbunden, es ohne Widerstand zu dulden, weil es, gleich den Schmerzen einer sich öfnenden Wunde, ein heilsamer Vorläufer seiner sittlichen Genesung ist. Man nennt dieses Gefühl die Reue (μεταμέλεια, λύπη, 2. Kor. VII, 10.), oder Traurigkeit über den durch die Sünde verminderten Werth der Person und die ihr anhängende Unvollkommenheit. Das Bewußtseyn des in der Außenwelt durch die sittliche Vergehung verursachten Schadens kann und soll zwar, dem Vermögen des Fehlenden gemäß, vergütet werden, weil die Vernachlässigung der möglichen Genugthuung eine Billigung der begangenen Sünde, folglich ein sicherer Beweiß der noch gar nicht eingetretenen Besserung seyn würde. Alle Verletzungen des Eigenthums, der Ehre, des Lebensglückes Anderer müssen daher durch Entschädigung und Wiedererstattung ausgeglichen werden, wie das unten in der Lehre von den Nächstenpflichten genauer dargethan werden soll. Es kann auch zuträglich seyn, sich zur genaueren Orientirung über seine sittliche Verfassung einer angemessenen Disciplin zu unterwerfen, um durch freiwillige Entsagungen und eine stille, zurückgezogene Lebensweise eine ernste und genaue Selbstbeobachtung zu befördern. Dagegen sind überverdienst-

liche Werke (*opera supererogationis*) und kirchliche Genugthuungen, welche die römische Kirche als einen wesentlichen Theil der Buße ansieht, durchaus zu verwerfen (apologia conf. Aug., art. VI, *de confessione et satisfactione*). Jene, weil der Mensch niemals mehr thun kann, als seine Pflicht von ihm fodert (Luk. XVII, 10.); diese, weil die Kirche kein Recht hat, sie zu fodern, die von ihr gefoderten und auferlegten aber nicht nur meistens unnütz, sondern oft abergläubisch und sündlich sind. Der Staat hat wohl die Macht, bei Verletzungen des äußeren Rechtes den Ersatz des Schadens von dem Schuldigen in Anspruch zu nehmen; der Kirche und ihren Lehrern aber steht nur das Befugniß zu, Buße und Demüthigung unter Gottes strafende Hand zu predigen, und höchstens den verstockten Sünder aus ihrer Mitte auszuschließen, in keinem Falle aber seinen ohnehin schon traurigen Zustand durch neue Uebel zu erschweren. Geschieht das dennoch, so ist das ein hierarchischer Despotism, dem sich nur der Unmündige und Blödsinnige unterwerfen wird. Ein strenges Fasten, das Tragen eines Haargewandes, oder Stachelgürtels, eine Wallfahrt nach Rom, die Errichtung eines Calvarienberges in, oder außer dem Zimmer, und das Heraufknieen und Herabknien auf der heiligen Leiter (dem vorgeblichen Hochpflaster Joh. XIX, 13.) steht mit der Beförderung der Selbstkenntniß und der inneren Traurigkeit über die Sünde so wenig in Verbindung, daß der Mensch vielmehr durch jene Handlungen von der wahren Selbstbeschauung abgezogen und in seiner Besserung gehindert wird. Bringt man nun noch überdies den Wahn und die abergläubischen Voraussetzungen in Rechnung, auf die sich jene kirchlichen Büßungen gründen; so urtheilt man sehr gelind, wenn man sie nur unnütz und zwecklos nennt, weil sie vor dem strengen Richterstuhle eines erleuchteten Gewissens unfehlbar als neue Sünden bezeichnet werden müßten. Bleibt aber auch der Mensch in der Stunde der Erleuchtung nur bei sich selbst und der sittlichen Zerrüttung seines Innern stehen; so drängt sich ihm schon hier

ein Gefühl der Leere, der Entzweiung, der Kraftlosigkeit und Verschuldung auf, welches ihn demüthigt, beschämt und mit einer tiefen Schwermuth erfüllt. Er kämpft und ringt mit der Vergangenheit, sie zurückzurufen und die vollbrachte Thorheit ungeschehen zu machen, und fühlt doch mit unsäglicher Pein das Erfolglose und Vergebliche seiner Bemühung. Jede Erwägung dessen, was er ohne die vollbrachten Thorheiten geworden seyn würde, stürzt ihn auch von Neuem in ein Meer des Grames und des Kummers. Dennoch ist dieser Zustand des Gemüthes keinesweges zwecklos, sondern vielmehr ein Gegenstand tiefer Betrachtung und Nachforschung. Die Reue ist nemlich zuerst ein Beweiß für die göttliche Gerechtigkeit, die über jeden Sünder, ehe er sich bessert und bessern kann, ein Maas des inneren Schmerzes verhängt, welches mit seiner Verschuldung in genauem Verhältnisse steht. David (Psalm VI, 3. f. LI, 5. f.), Petrus (Matth. XXVI, 75.) und Paulus (Apostelg. IX, 9.) büßen in schweren Seelenkämpfen für ihre vollbrachten Thorheiten. Diese Strafe ist allgemein, gerecht, Gottes würdig und kann daher, auch bei der Sündenvergebung, nie erlassen werden (*certe punit Deu sin contritione:* apolog. conf. A. C. art. 6. *de confess.* p. 193. Rechberg.). Die Reue ist ferner ein trefliches Heilmittel der verwundeten Seele. Wie empfindliche Schmerzen bei gefährlichen Verwundungen des Körpers ein Zeichen der sich regenden Lebenskraft und der nahen Heilung sind; so sind die peinlichen Kämpfe des Gewissens ein Beweiß der wiederkehrenden und die Fesseln des Irrthums und der Begierde abwerfenden Freiheit. Könnten wir tiefer in die Natur der Seele einblicken; so würden wir uns überzeugen, daß Besserung, als Zurückversetzung in den Zustand der verlornen Freiheit, ohne die tiefgefühlten Leiden der Reue nicht einmal psychologisch möglich ist (Ritter über die Erkenntniß Gottes S. 541.). Endlich wird sie noch ein wirksames Verwahrungsmittel gegen den Rückfall in die vorige Sünde. Wer den flüchtigen Genuß der Sünde mit den tiefgefühlten Leiden der

Seele vergleicht, die in ihrem Gefolge sind, der wird nun von der Thorheit seines früheren Beginnens so fest überzeugt seyn, daß die alte Versuchung nie mehr mit demselben Reitze für ihn wiederkehren kann. Petrus verläugnete feigherzig seinen großen Meister, und wurde nach dem bitteren Kampfe seiner Reue ein Held des Glaubens, der das Bekenntniß desselben mit seinem Blute versiegelte. Man vergl. Niemeiers Briefe christlicher Religionslehrer, Th. III, S. 239. und m. Pred. über die Reue, in den Predd. zur Beförderung eines moralischen Christenthums, B. I, Erlangen 1798. S. 215. ff. Reinhards christliche Moral. B. V. §. 498.

§. 80.

Von dem Rückfalle und der späten Besserung.

Wenn der Sünder auf dieser Entwickelungsstufe seines Bewußtseyns dennoch rückfällig wird; so ist das ein Zeichen seiner unvollendeten Erleuchtung und Reue, welche an sich schon bedenklich, und wenn die eingetretene Besserung vollkommen war, gefährlich genannt werden muß. Die späte Besserung hingegen ist zwar gewagt, oft unrein und erheuchelt, in jedem Falle schwer, mit schmerzlichen Kämpfen verbunden, aber keinesweges unmöglich und hofnungslos; sie stellt vielmehr die unendliche Liebe Gottes zu den Menschen durch ihren Erlöser und Heiland in das schönste und klarste Licht.

Das, was wir Heilung der Seele nennen, ist, nach Rochefoucault, oft nur ein Stillstand, oder eine Veränderung des Uebels, die, wie bei körperlichen Krankheiten, einen entschiedenen Rückfall in die Sünde zur Folge hat. Es ist hier aber ein gedoppelter Fall wohl zu unterscheiden. Das moralische Recidiv kann in eine Zeit fallen, wo der Irrende seine moralische Erleuchtung noch nicht vollendet (Matth. XIII, 22.) und

eben daher auch seine Reue und Traurigkeit zu früh abgebrochen hatte (Matth. XXVI, 51. 75.). Hier verschlimmert sich zwar die sittliche Verfassung seines Gemüthes unläugbar; auch ist hier der strengere Gebrauch geistiger Corrective, von welchem demnächst gesprochen werden soll, unerläßlich; aber unmöglich wird darum die Rettung und Heilung des abermals Gefallenen noch keinesweges, weil die in dem Gemüthe vorhandene Geisteskraft nach einer stärkeren Anregung noch immer zu dem verlornen Gleichgewichte des freien Willens emporstreben kann. Tritt hingegen der Rückfall zu einer Zeit ein, wo die Besserung schon vollendet und ein neues Vorgefühl der künftigen Seligkeit in dem Herzen lebendig worden war (Hebr. VI, 4.); so finden wir zwar in ihm einen traurigen Beweiß für die Widersetzlichkeit gegen die göttliche Gnade, die von einigen Theologen der reformirten Kirche ohne Grund geläugnet wird, aber auch zugleich Ursache zu den traurigsten Besorgnissen der psychologischen Unmöglichkeit einer abermaligen und dauerhaften Erneuerung (2. Petr. II, 18—22.). Denn obschon die Liebe und Gnade Gottes unendlich ist, so hat uns doch seine Weisheit, der Natur eines endlichen Geistes gemäß, nur ein gewisses Maas der Freiheit und Willenskraft verliehen, die zwar auf dem Wege der Tugend und Beharrlichkeit mit ihr einer unendlichen Entwickelung und Belebung fähig ist, auf dem Pfade der Sünde und des Lasters aber, nachdem der Frevler vorsätzlich und wiederholt das Band der Gemeinschaft mit Gott zerrissen hat, zu einer Knechtschaft des Verderbens herabsinkt, welche die Gerechtigkeit fordert, und die sich, nach wiederholter und entschlossener Wahl des Bösen, selbst nicht mehr zur Erleuchtung, zur Reue und Hofnung erheben mag. Wer aber seine Sünde nicht bereuen will und kann, der kann auch nicht mehr glauben und Gott vertrauen, folglich auch der an diese wesentliche Bedingung gebundenen Seligkeit nicht mehr mächtig werden. Es fehlt demnach keinesweges an entscheidenden Gründen, den Rückfall eines wahrhaft erleuchteten und gebesserten Menschen mit der Schrift (Hebr.

VI, 6.) für der Verzweiflung nahe zu erklären, obschon der Beweiß schwer zu führen seyn mögte, daß ein Zurückgefallener wirklich vorher erleuchtet und gebessert war. Ein Zeitgenosse Luthers, Geiler von Kaisersberg, in dessen zahlreichen ascetischen Schriften die Lehren der Reformation fast buchstäblich enthalten sind, hat in einer Sammlung von Bußpredigten, das Schiff der Pönitenz (Straßburg 1512.), in einer rauhen, kräftigen Sprache über den Rückfall in die kaum verlassene Sünde, viel Gutes und Lesenswürdiges vorgetragen.

Der Aufschub, oder die Verspätung der wahren Herzensbesserung ist eine traurige, aber leider gewöhnliche Erscheinung in dem Reiche der Sittlichkeit, welche eben so wohl von der Trägheit (Hebr. XII, 1.) und dem Doppelsinne des menschlichen Herzens (Matth. VI, 24.), als von falschen Ansichten der Versöhnung und Sündenvergebung, wie sie das unwissende und abergläubische Pfaffenthum aller Confessionen zu eröfnen pflegt, begünstigt wird. Man muß deßwegen wohl beherzigen, daß die späte Besserung gewagt und gefährlich ist, weil der Sünder von einem schnellen Tode überrascht (Luk. XII, 20.) und in seinem unlauteren Gemüthszustande (Joh. VIII, 24.) der Ewigkeit entgegengeführt werden kann; davon nicht zu sprechen, daß, auch bei einer langwierigen Krankheit die Kräfte des Geistes und Willens schon zu stumpf und gelähmt sind, als daß sich von ihnen eine freie Richtung auf das Höhere erwarten ließe. Sie ist aber deßwegen auch oft unrein, erheuchelt und täuschend, weil die Furcht des Todes und der nahen Vergeltung keine unbefangene Ansicht des geistigen Lebens in Gott mehr gestattet; die Traurigkeit des Sünders bezieht sich daher nur auf das gefürchtete Uebel der Strafe, nicht aber auf das sittliche Uebel der bösen That; das Herz bleibt verwerflich, wie zuvor, und nimmt zu den äußeren Mitteln der Religion nur darum seine Zuflucht, weil es von ihnen eine Zauberkraft erwartet, die sie nicht haben und nicht haben können. Wäre der Verstand des Sünders aber auch hierüber vollkom-

men erleuchtet, so muß ihm doch die späte Besserung überaus schwer fallen, weil jede Erinnerung an die begangenen Fehler ein Reitz zu ihrer Fortsetzung wird, dem der, von einer langen Herrschaft des Bösen befangene Wille kaum mehr widerstehen kann. Langjährige Spieler, Verschwender, Wollüstlinge und Lügner leiden an einem chronischen Uebel, welches auch die kräftigste Arznei des Geistes nicht plötzlich zum Stillstand zu bringen vermag. Je mehr die Sünde zur Gewohnheit und Fertigkeit geworden ist, desto schmerzlicher sind auch die Kämpfe der Reue und Zerknirschung bei dem drückenden Gefühle des inneren Unwerthes, und der Schwierigkeit, ja wohl selbst der Unmöglichkeit, die äußeren traurigen Folgen des begangenen Unrechtes zu vergüten. Werden aber auch alle diese Hindernisse überwunden, so hat doch selbst die gänzliche Erneuerung des Gemüthes einen entschiedenen Verlust wahrer Vollkommmenheit und Seligkeit zur Folge, weil auch die vollendete radicale Besserung den Sünder nur in den Stand der verlorenen Schuldlosigkeit wieder einsetzt, also ihn nur auf den Standpunct des sittlichen Lebens zurückbringt, den er vor seinem Falle verlassen hatte. Es ist folglich die ganze Zeit seines der Thorheit gewidmeten Lebens für ihn verloren; er fängt die Tugend erst wieder an, in der er schon große Fortschritte gemacht haben könnte, und gleicht einem bösen Schuldner, der, wenn er auch mit seinen Gläubigern Friede geschlossen hat, doch sich erst aus seiner Armuth zu dem Erwerbe eines neuen Eigenthums emporarbeiten muß. Christliche Prediger haben sich demnach vor den ungemessenen Seligsprechungen bekehrter Missethäter und langjähriger Sünder, die sich erst in der letzten Zeit ihres Lebens zu besseren Grundsätzen wandten, sorgfältig zu hüten, damit sie nicht den Dienst Christi in einen Sündendienst verwandeln (Gal. II, 17.), der sie zu Theilnehmern fremder Vergehungen macht. Ganz unmöglich und hofnungslos darf man indessen auch die späte Besserung keinesweges nennen, da der Uebergang von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit der menschlichen Be-

stimmung überhaupt angehört, wir ferner die Verschuldung des Irrenden nicht zu messen vermögen, er auch gerade durch das tiefe Gefühl seiner Unwürdigkeit und Schwachheit zur innigen Rührung, Liebe und Dankbarkeit ermuntert werden kann (Luk. VII, 47. Jak. V, 10.), und Jesus selbst einem sterbenden Räuber noch eine glükliche Zukunft verheißt (Luk. XXIII, 39.). Es müssen daher auch spät sich erneuernde Sünder der Huld und Gnade Gottes empfohlen werden (Apostelg. XX, 32.), der allein das Räthsel unseres Lebens lösen und auch dem späten Arbeiter (Matth. XX, 9.) noch eine Wohnung (Joh. XIV, 2.) in seinem höheren Reiche anweisen kann. Man vergl. Töllners theologische Untersuchungen Th. I. St. 2. S. 43. Nösselt über den Werth der Moral und der späten Besserung. Halle 1763. S. 232. fl.

§. 81.

Von dem Vertrauen auf die Gnade Gottes.

Wenn der Sünder auf dem Wege der Erleuchtung und der Traurigkeit die Ueberzeugung gewonnen hat, daß er selbst seine Schuld nicht zu tilgen vermag; so steht ihm zu seiner gänzlichen Besserung noch eine Veränderung des Gemüthes durch das gläubige Vertrauen auf Gottes Gnade bevor. Die Vorwürfe seines Gewissens weichen nun der Ergebung in Gottes höhere Leitung; er betrachtet ihn als die Quelle seines geistigen Lebens, seiner sittlichen Freiheit, als den Urheber seiner Gerechtigkeit durch Christum, die er dankbar und freudig in sich aufnimmt; er feiert nun in dem Bilde des neuen Menschen seine Befreiung und Wiedergeburt, und durch sie seinen Eintritt in die Zahl der Begnadigten und Versöhnten. Nur in dieser Gemein=

schaft kann das höhere Leben des Geistes beginnen, wo er auf der Bahn des Lichtes seiner Seligkeit entgegengeht.

Wie die Ordnung eines zerrütteten Hauswesens nur von dem Augenblicke an beginnen kann, wo die alten Schulden getilgt sind; so kann wahre Besserung auch nur dann statt finden, wenn das Gewissen des Sünders über die Unordnungen des vorigen Lebens vollkommen beruhigt ist. Eine unberichtigte, wenn schon schlafende Schuld, verschlingt oft durch ihr unerwartetes Hervortreten alle Früchte der neuen Sparsamkeit. Eben so hat der moralische Bau der Besserung keine Haltung und Festigkeit, wenn er nicht auf dem festen Grunde des Glaubens aufgeführt ist. Gemeine Lebensphilosopheme von Schicksal, Ergebung und Selbstvergessenheit, die eine irreligiöse Moral empfiehlt, mögen zwar die äußeren Sitten regeln, lassen aber das Herz häufig ungebessert und bewähren ihre Kraftlosigkeit, wahre Erneuerung und Veredelung zu bewirken, durch die tägliche Erfahrung. Der über seine wahre sittliche Stellung erleuchtete Mensch überzeugt sich aber zuerst, daß er die Schuld seines Gewissens nicht aus eigener Kraft zu *tilgen* vermöge (Matth. XVI, 26.), weil alles Gute, was er von nun an beginnt, nur eine fortlaufende Rechnung der Pflicht, keinesweges aber eine überverdienstliche Handlung ist, die bei der unendlichen Verbindlichkeit des Menschen sich selbst widerspricht. Er wendet sich daher vertrauensvoll zur *Gnade* Gottes (Luk. XVIII, 13.), die dem Unwürdigen allein verzeihen und ihm die Wohlthaten des Lebens erhalten kann. Der Gedanke an die *höhere Weisheit*, die seinen Lebenspfad auch da noch gebahnt und bereitet hat, wo er aus eigener Verblendung irrte, erzeugt nun jene religiöse Ergebung (1. Joh. III, 19. f.), in welcher alle Vorwürfe des erwachenden Gewissens ihr Ende finden. Der vorhin noch Irrende erhebt sich zu dem Glauben an den heiligen *Urheber* seines *Lebens*, der die Entwickelung seiner sinnlichen und geistigen Kraft geordnet hat

(Psalm CXXXIX, 16. Apostelg. XVII, 28.); zu dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes (Röm. III, 21.), die durch das Vertrauen auf den Mittlertod Jesu (Röm. VIII, 34.) und durch die Aneignung seiner hohen Vollendung, die innere Verschuldung und Unvollkommenheit tilgt und den Frieden der wiedergewonnenen Unschuld in die verwundete Seele leitet (Röm. V, 1. f.). Wir müssen es der Glaubenslehre überlassen, alle diese Sätze theoretisch zu begründen und die von menschlichen Richterstühlen geborgten Formeln der Vermittelung, Bürgschaft, Genugthuung und Rechtfertigung von ihrem bildlichen Schmucke zu entkleiden. Die christliche Moral bedarf hier nur der gedoppelten Wahrheit, daß die Gerechtigkeit des Sünders von Gott kommt und nicht von den Menschen, und daß sie durch den Glauben an den sterbenden Mittler wesentlich ergriffen und angeeignet wird, so, daß der in dieser Zuversicht mit Gott versöhnte Sünder nun ein neuer Mensch und der Gemeinschaft des Lichtes (1. Joh. I, 7.) würdig wird. Das ist aber auch die Seele der christlichen Versöhnungslehre, in der eine Tiefe der Weisheit (Röm. XI, 33.) und für unser sündiges und schuldiges Geschlecht eine Kraft der Weihe und Erneuerung (Hebr. IX, 14.) liegt, die ihren himmlischen Ursprung (2. Korinth. V, 20.) beglaubigt. Vergl. De Wette's christl. Sittenlehre Th. I. §. 54. f. Schleiermachers christl. Glaube B. II. Berlin 1822. §. 128. f.

§. 82.

2. Moralische Therapie. Von der Selbstkenntniß.

Die bisher bezeichneten Veränderungen des Gemüthes bei der Besserung sind Anordnungen Gottes, von dem die Erweckung, Bekehrung und Wiederaufnahme des Versöhnten in die Zahl seiner Kinder kommt. Wohl aber ist es Pflicht des Menschen, vor Allem durch eine gründliche Selbstkenntniß

seine wahre Stellung im Reiche Gottes in das Auge zu fassen. Denn wie groß auch bei unserer natürlichen Verblendung die Hindernisse dieser Selbsterforschung seyn mögen, so fehlt es doch nicht an Mitteln, sie zu befördern, und am Wenigsten an entscheidenden Verpflichtungsgründen, da ohne sie keine Reue und Besserung möglich ist.

Wenn man aus dem Standpunkte moralischer Gefühle über die Wahrheiten des Glaubens reflectirt; so ist die Religion früher, als die Theologie, und man kann es dann nicht begreifen, wie jene eine Tochter von dieser genannt werden mag (m. *Summa theol. christ.* Ed. 4. §. 2.). Aber diese psychologisch richtige Ansicht verschwindet sofort in der theologischen Wissenschaft, wo Gott als der letzte Grund aller Dinge, also auch des Abhängigkeitsgefühles von ihm betrachtet wird, an dem wir uns zu seiner Erkenntniß erheben. Hier ist er unser Arzt (2. Mos. XV, 26.) und Heiland (1. Tim. II, 3.), der uns Jesum zur Erlösung und Heiligung verordnet (1. Kor. I, 30.) und durch ihn die Zeit der Buße und Erquickung sendet (Apostelg. III, 19. f.). Dieser ganze Abschnitt aber, von der ersten Erweckung des noch unbußfertigen Menschen an bis zu seiner gänzlichen Wiedergeburt, gehört nicht in die Sittenlehre (Reinhards christliche Moral B. V. §. 482. f.), sondern in die Dogmatik. Wir beschränken uns daher in der moralischen Therapie auf die wichtigsten Pflichten, die dem von Gott angeregten Menschen zu seiner Besserung obliegen, und die sich in der Hauptsache auf die Beförderung seiner Selbstkenntniß, die Unterhaltung seiner Reue, und auf stille Beruhigung zurückführen lassen. Die Selbstkenntniß ist die gründliche Einsicht dessen, was der Mensch in seinem sittlichen Verhältnisse zu Gott seyn soll und wirklich ist. Seneca nennet sie mit Recht den Anfang unseres Heiles, weil ohne sie keine Kenntniß der Sünde möglich ist (*initium*

est salutis notitia peccati. Epist. 28.). Dennoch sind die Hindernisse derselben so groß, daß man überall leichter gelehrte und gebildete, als sich erforschende und mit ihrem Inneren vertraute Menschen findet. Zuerst ist es schon die Gewalt unserer sinnlichen Triebe und des aus ihnen hervorgehenden sinnlichen Scheines, die uns von Gott und seinem Geiste abwenden (1. Kor. II, 14.), in dem wir doch allein ein treues Bild der Wahrheit und unseres eigenen Inneren zu finden vermögen. Man kann, um nur ein Beispiel anzuführen, die neuesten Schilderungen Napoleons von Omeara, Las Cases und aus seinem eigenen Geständnisse im Exil nicht ohne die Bemerkung lesen, was dieser ausgezeichnete Mann zum Segen der Menschheit hätte werden können, wenn er nicht, von der Tiefe religiöser Ideen verlassen, in den chimärischen Entwürfen eines über sich selbst verblendeten Ehrgeitzes untergegangen wäre. Dazu kommt die natürliche Selbstliebe, die den Menschen verleitet, Vorzüge in Anspruch zu nehmen, die er nicht besitzt, die vorhandenen weit zu überschätzen, seine Unvollkommenheiten hingegen zu übersehen und die dunklen Tiefen seines verdorbenen Eigenwillens ganz unbeleuchtet zu lassen. Konnte doch selbst J. J. Rousseau in einem Buche, welches so viele Gebrechen seines Herzens enthüllt, der Täuschung nicht widerstehen, sich für den besten Menschen zu halten (moi, qui me suis cru toujours et qui me crois encore, à tout prendre, *le meilleur des hommes. Confessions* l. X. p. 74. der Zweibr. Ausg.). Man erwäge ferner die häufigen Zerstreuungen und Sorgen des sinnlichen Lebens, die den Menschen aus sich selbst herausreißen (Matth. XI, 22.), und zugleich seine Geneigtheit, jedes fremde Lob und jede Stimme der Schmeichelei als einen schuldigen Tribut zu betrachten, der seinen Vollkommenheiten gebühre. Man denke nur an die Lieblinge zärtlicher Väter und Mütter, an die Großen, Mächtigen und Reichen der Erde, an Personen, die in ihren Familien, in der Gesellschaft, bisweilen von ihren Mitbürgern selbst wegen einzelner Verdienste ausgezeichnet werden. Ihre Atmosphäre

ist so voll Weihrauchduft, daß ihr Stolz leicht genährt und ihre Tugend vergiftet wird. Auch die Gewohnheit, im geselligen Leben sich von einer möglichst vortheilhaften Seite zu zeigen, verleitet den Menschen, sich gegen Andere so oft zu verstellen, daß er zuletzt ein Heuchler vor sich selbst und seinem eigenen Gewissen wird. Am Nachtheiligsten wirkt zuletzt die sittliche Weichlichkeit des Menschen, wenn er es zwar fühlt, daß er mit seinem Gewissen entzweit ist, aber gerade deßwegen nicht den Muth faßt, eine ernste Rücksprache mit sich selbst zu nehmen. Er weicht vielmehr den Vorwürfen seines Inneren, wie ein böser Schuldner seinem Gläubiger, aus, fürchtet die Demüthigung, die ihn erwartet, und bedenkt nicht, daß seine Schuld täglich wächst und er folglich auch untüchtiger wird, aus ihr herauszutreten und ein neues Leben zu beginnen. Bei allen diesen Schwierigkeiten der Selbstkenntniß fehlt es indessen keinesweges an kräftigen Mitteln, sie zu befördern. Hier steht aber ein weises Suchen der Einsamkeit oben an. Es versteht sich, daß das nicht geschehen muß, seinen Schwärmereien nachzuhängen, sich romantische Ideale von Glückseligkeit zu träumen, oder durch den Nachgenuß begangener Thorheiten seine Einbildungskraft zu entweihen. Nein, entweder wird hier ein Weiser der Vorzeit unser Begleiter seyn, oder wir beschäftigen uns mit der Harmonie und Schönheit der Natur und tragen diesen Gedanken auf die sittliche Verfassung unseres Inneren über. Die edelsten Menschen waren immer Freunde der Einsamkeit; selbst Jesus entwickelt hier seine großen Plane, bekämpft seine Versuchungen, läutert seine Wünsche und arbeitet hier an der Vollendung seines inneren Menschen. Es bleibt immer ein schlimmes Zeichen der sittlichen Verfassung eines Gemüthes, wenn ihm die Einsamkeit zuwider und lästig ist. Noch wichtiger wird es, sich von Zeit zu Zeit eine Uebersicht seines Lebens zu verschaffen, um in der Vergangenheit Weisheit für die Zukunft (consilium futuri ex praeterito: *Seneca* ep. 83.) zu suchen. Wer sich selbst will kennen lernen, der wird sich auch fragen, wie weit sich sein

Verstand für die höhere Wahrheit gebildet, ob er sich irgend eine Ungerechtigkeit erlaubt, welches Gute er unterlassen hat, ob er an Gott mit Freudigkeit denkt, oder sich vor ihm fürchtet, ob seine Wünsche und Neigungen nur auf irdische, oder geistige und höhere Güter gerichtet sind? Niemand war in diesem wichtigen Geschäfte fleißiger, als die Pythagoräer (*Pythagorae* carmen aureum, init. *Cicero* de legg. I, 22.); Luther empfahl die Selbstprüfung nach dem Dekalogus und der Haustafel seines Katechismus, was dem ungebildeten Menschen allerdings nützlich seyn mag; neuere Moralisten hingegen drangen auf die Anlegung eigener Tagebücher über unser sittliches Denken und Handeln. Gewiß läßt sich auch manches Gute von diesen mnemonischen Sittentafeln in Beziehung auf träge, leichtsinnige und an Förmlichkeiten gewöhnte Menschen sagen, welche Alles, was sie sehen und hören, in Protocolle und Registranden einzutragen pflegen. Aber von der anderen Seite kann man doch nicht läugnen, daß man bei diesem Geschäfte viele Zeit verliert, oft durch dasselbe ängstlich und verlegen, zur moralischen Schwärmerei verleitet und sogar in manche Verlegenheit verwickelt wird. Eine stille und ernstliche Selbstprüfung, namentlich in den feierlichen Abendstunden, scheint daher vor der schriftlichen Controle täglicher Handlungen den Vorzug zu verdienen, weil sie der eitlen Redseligkeit und Andächtelei, der falschen Demuth, der Empfindelei und dem geistlichen Stolze weit kräftiger entgegenwirkt, als diese. Dabei vergleiche man sich fleißig mit edlen Menschen und ihrer Handlungsweise, namentlich mit denen, die uns Muster für unseren Beruf und unsere besondere Pflichten seyn können. Im Allgemeinen lernen wir zwar von jedem guten Beispiele, und von keinem mehr, als von dem Muster Jesu (I. Petr. II, 21.). Dennoch wird es möglich seyn, uns mit solchen Personen zu vergleichen, die uns an Alter, Beruf und äußeren Verhältnissen ähnlich und ein würdiges Vorbild wahrer Sittlichkeit sind, um uns gewissenhaft zu prüfen, ob wir uns ihrer Treue, ihrer Redlichkeit, ihrer Sanftmuth und

ihres Edelsinnes rühmen können. Oft könnten wir schon Vieles von denen lernen, die uns umgeben; aber der Neid nagt lieber an ihren Tugenden und raubt uns dadurch ein wichtiges Mittel, zur Kenntniß unserer selbst zu gelangen. Die Beförderung derselben erfolgt endlich noch durch die Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit für den Tadel unserer Mitmenschen. Da sie überall lieber meistern, als loben, so dürfen wir nicht fürchten, daß sie unsere Fehler übersehen, und wenn das auch scheinbar von unseren Freunden geschehen sollte, so werden uns doch gewiß unsere Feinde und Gegner nicht schonen. Gerade sie aber können, selbst da, wo sie leidenschaftlich, bitter und ungerecht sind, unsere größten Wohlthäter werden, wenn wir ihre Urtheile kalt, ruhig und unbefangen vernehmen. Schmerzen sie, so haben sie getroffen; haben sie nahe, oder ferne gestreift, so machen sie vorsichtig; Pfeile, die weit vorüber fliegen, verdienen nicht einmal beachtet zu werden. Nur der selbstsüchtige und stolze Mensch verträgt keinen Tadel, und wer ihn nicht hören und benützen will, der ist auch keines Lobes werth. Die Verpflichtungsgründe, durch den Gebrauch dieser Mittel wahre Selbstkenntniß zu gewinnen, leuchten jedem unbefangenen Menschen von selbst ein. Es ist ja thörigt und widersprechend, Alles außer uns zu beurtheilen und wahrzunehmen, nur uns selbst und unsere Schwächen nicht (Matth. VII, 1—5.); wer diese Bekanntschaft mit seinem Inneren vernachlässigt, läuft überall Gefahr, zu irren und zu stolzen Anmaßungen verleitet zu werden; er ist dann unzufrieden mit der Welt und mit seinem Schicksale, weil er die ausgezeichnete Belohnung vermißt, die er glaubt verdient zu haben. Im Gegentheile geht aus der unbefangenen Erforschung unseres Inneren Wahrheit, Weisheit, Muth und Selbstvertrauen hervor, die, mit Bescheidenheit und Demuth im Bunde, zur dauerhaften Besserung und Frömmigkeit führt. Man vergl. *Charron* de la sagesse l. I. chap. 1. (deutsch von Willemer, Frankfurt 1801.), und namentlich Reinhards Predigten zur Schärfung des sittlichen Gefühles und

der Aufmerksamkeit auf den Zustand des Herzens. Leipzig 1799.

§. 83.

Unterhaltung der Reue ohne Leichtsinn und Heuchelei, bis zur gründlichen Beruhigung.

Die mit dieser Selbstkenntniß verbundene Reue darf nun weder flüchtig abgekürzt, noch in äußerer Traurigkeit und Zerknirschung gesucht, noch übertrieben werden, weil sie in dem ersten Falle Leichtsinn, in dem zweiten Heuchelei, in dem dritten endlich eine sittliche Starrsucht erzeugt, die bis zur Verzweiflung steigen kann. Sie soll vielmehr in der Beruhigung endigen, die der Gedanke an die menschliche Schwäche und die erziehende Weisheit Gottes durch Vergessenheit des Vergangenen und das Vertrauen auf seine Gnade durch Jesum gewährt, weil nur aus ihr der Muth und die Fassung hervorgehen kann, die Bahn der Pflicht und Tugend mit neuem Eifer zu betreten.

Bei der Leitung derjenigen unangenehmen Empfindungen, die aus der genauen und gründlichen Kenntniß unserer selbst fließen, begeht man häufig Fehler, die auf die zu bewirkende Besserung einen sehr nachtheiligen Einfluß haben. Man fehlt nemlich einmal schon dann, wenn man die Reue zu sehr abkürzt, weil man ihre unangenehmen Empfindungen für unweise und zwecklos hält. Der Irrende räumt zwar ein, daß er gefehlt hat und gesteht, daß er klüger hätte handeln können; aber er hat keinen Sinn für die inneren Zerrüttungen, welche die Sünde in dem Gemüthe anrichtet; er ahnet es nicht, wie weit er durch sie in seiner Bestimmung

zurückkam, und hat noch viel weniger einen Begrif von der relativen Unersetzlichkeit dieses sittlichen Verlustes. Bei dieser leichtsinnigen und flachen Ansicht des Lebens kehrt dann auch eine nur scheinbare Ruhe in das Herz zurück; man ergibt sich schnell und harmlos in sein Schicksal, beruhigt sich durch das ähnliche Beispiel Anderer und wird von nun an zwar vorsichtiger in seinem Betragen, aber nicht weiser und besser. Leider behandeln oft viele Prediger ihre Gemeindeglieder nach diesen Grundsätzen und sprechen wohl von schweren Vergehungen noch in einem scherzenden Tone. Die so leicht Getrösteten fallen dann, noch einer kurzen und scheinbaren Genesung, wieder bald in ihre vorige Krankheit zurück, und ihr sittlicher Zustand wird oft noch bedenklicher und gefährlicher, als er vorhin war.

Ein anderer Fehler besteht darinnen, daß man das Wesen der Reue nur in äußerer Wehmuth, Traurigkeit und Zerknirschung sucht und seine Vergehungen durch sie abbüßen will, während der innere Mensch ganz unverändert bleibt, ja wohl gar einen heimlichen Stolz auf seine vermeinte Tugend nährt. So entsteht die Heuchelei (ὑπόκρισις, Uebernehmung einer geistlichen Rolle bei fleischlichen Gesinnungen), oder die Fortdauer des sittlichen Verderbens unter dem angenommenen Scheine der Tugend. Der reuige Wollüstling äußert scheinbar die größte Wehmuth über seine Vergehungen, unterhält aber nachher, wie vorhin, eine heimliche Verbindung mit Buhlschwestern. Der reuige Trunkenbold tritt nun mit einer andächtigen Miene einher, und überläßt sich seinem Lieblingsgenusse im Stillen bis zur Betäubung. Heuchler heißen diese Menschen, weil sie häufig ihren inneren Unwerth selbst ahnen (Mattä. XXIII, 5. Joh. XII, 6.), aber doch Andere hintergehen wollen, entweder durch laute Andachtsübungen und Gesänge, oder durch demüthig gesenkte Blicke, oder durch eine bedeutungsvolle Entfernung von rauschenden Vergnügungen, oder durch eine geräuschvolle Wohlthätigkeit. Nicht selten geht diese Verblendung so weit, daß sich der Heuchler über sich selbst täuscht

und seine groben Vergehungen nur für Schwachheiten der Kinder Gottes hält (Luk. XIII, 26. Mark. VII, 2.). Wir haben hier von den Ursachen der Heuchelei, von ihrer Verwerflichkeit und den wirksamsten Mitteln gegen sie zu handeln. Dieser von Jesu so nachdrücklich verworfene Doppelsinn entsteht aber theils aus einer moralischen Trägheit des Geistes in der Erforschung des Wahren und Guten; theils aus absichtlich übertriebenen Vorstellungen von der Schwäche der menschlichen Natur und ihrem sittlichen Unvermögen; theils aus falschen Ansichten der Gnade Gottes und der Versöhnung seiner Gerechtigkeit durch das stellvertretende Verdienst Jesu, der man sich durch ein bloßes historisches Fürwahrhalten versichern will; theils in dem Wahne, daß der Gebrauch der äußeren Tugendmittel schon an sich, und ohne Erneuerung des Gemüthes durch den Glauben, wirksam sei (*opus operatum*). So ist nur der äußere Mensch bei der Besserung thätig; die Einbildungskraft wiegt sich in dunkle, mystische Bilder ein; der Geist bleibt unerleuchtet, der Wille ungeheiligt, der geistliche Stolz wächst und der Heuchler ist vollendet. Wie verderblich aber die Heuchelei für die wahre Besserung sei, läßt sich mit leichter Mühe nachweisen. Sie erhält den Verstand in einer beständigen Unmündigkeit in der Erkenntniß Gottes und unserer Bestimmung; sie ist das Grab aller Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit; sie eröfnet den sträflichsten Neigungen immer eine geheime Freistätte und verleitet dennoch zum Stolze, zum Dünkel und zu den härtesten, ungerechtesten Urtheilen über Andere (Luk. XVIII, 11—14.). Soll nun der Heuchler von seiner Verkehrtheit zurückgebracht werden, so muß man ihm zeigen, daß der von Gott erleuchtete Mensch keinesweges so unfähig zum Guten ist, wie der Frömmler meint; daß die zu große Herabwürdigung unserer Tugend sehr oft Niedrigkeit und geheime Lasterliebe verräth; daß die äußere Traurigkeit und Zerknirschung bei dem Geschäfte der Besserung etwas Zufälliges und von dem Ernste des einsamen Selbstforschers ganz Verschiedenes ist;

daß selbst die Versöhnung durch den Tod Jesu die sittliche Ordnung der Dinge nicht aufhebt, sondern durchaus eine freie und gründliche Herzensbesserung zur Folge haben muß; und daß Vernunft und Christenthum die Heuchelei als den schändlichsten Doppelsinn verwerfen (Luk. XII, 1.).

Ein dritter Fehler bei der Reue besteht endlich darinnen, daß man den über seine Thorheiten bekümmerten Sünder zu hart und streng behandelt, indem man die Folgen seiner Vergehungen übertreibt, oder ihm Uebel aufbürdet, welche nicht mehr auf seine Rechnung kommen (wie das z. B. in der Moral und den Predigten von Leß und den Methodisten geschieht); oder daß man die Sünde, gegen die Schrift (Hiob XXXV, 6.), als eine unendliche Beleidigung Gottes und seiner Heiligkeit betrachtet; oder daß man die Strafen der Zukunft zu furchtbar darstellt; oder daß man von dem sich Bessernden eine bestimmte Bußpsalmslitanei, ein gewisses Maas von äußerer Traurigkeit und Wehmuth fordert. Diese austere und mönchische Behandlung hat oft die Folge, daß der sich Bessernde entweder seinen Vorsatz sich zu bekehren, als zu schwer und unausführbar aufgibt und wieder ein Bösewicht wird; oder daß er in eine gewisse sittliche Starrsucht versinkt, an seinem Heile verzweifelt und wohl gar das Opfer einer verzehrenden Schwermuth wird. Es darf daher die Reue nur so lang in dem Gemüthe des sich bessernden Sünders unterhalten werden, bis die Erkenntniß des Guten in seiner Seele lebendig geworden ist und sich bessere Vorsätze seinem Inneren tief eingeprägt haben. Man vergl. Reinhard von der Pflicht, Geduld mit sich selbst zu haben (Predd. im Jahr 1800 gehalten, B. I, S. 146. f.), und von der auffallenden Kraftlosigkeit der Vorsätze, die wir zu unserer Besserung fassen (Predd. im Jahr 1802. geh. B. I, S. 160. f.).

Hiernach ist nur noch der Gebrauch wirksamer Beruhigungsgründe nöthig, um die Rechnung mit der Vergangenheit abzuschließen, der Seele den verlornen Frieden wiederzugeben und die gefaßten guten Vorsätze in wirklich

gute Handlungen zu verwandeln. Folgende Gedanken sind hier von Wichtigkeit.

1) Der Mensch ist kein vernunftigsinnliches, sondern ein sinnlichvernünftiges Wesen (Hiob IV, 17—19.) Er hat nur ein gewisses Maas von Kraft, mit der Sünde zu kämpfen; die Begierde reitzt und übermannt ihn leicht. Diese Betrachtung beruhigte David (Psalm LI, 7.), und Paulus (Röm. VII, 18.), als er sich unter der pharisäischen Disciplin doch von mancherlei Vergehungen gebeugt fühlte. Es ist gut, den Menschen zu seiner Würde zu erheben, wenn man ihn zum Guten ermahnt; aber es ist auch zuweilen weise, ihn an seine Schwäche zu erinnern, wenn er gefehlt hat.

2) Der Mensch reift durch Verirrungen zur Tugend. Wie keiner den Weg zur Wahrheit findet, ohne sich vorher auf Abwegen verloren zu haben, so wird auch Niemand tugendhaft werden, der nicht vorher gesündigt hätte (Hiob XIV, 4. 1. Joh. I, 8.) Wie der Irrthum für den ungebildeten Menschen Scheinwahrheit ist, so ist ihm die Sünde ein Scheingut, dessen verführerischen Reitzen er sich schwer zu entziehen vermag. Es würde Frevel seyn, diesen Gedanken als eine leitende Norm für die Zukunft zu betrachten (Röm. III, 8.), die als unendliche Freiheit vor unseren Blicken liegt; aber beruhigend für die Vergangenheit ist sie ohne Zweifel, und ihr allein gehört der christliche Determinismus an.

3) Auch in der Erinnerung an die erziehende und gnädige Führung Gottes (Tit. II, 12.) liegt viel Tröstliches. Allerdings hat der Fehlende frei gehandelt, und insofern kann ihn nichts von seiner Schuld befreien (Jerem. XIII, 9.). Aber seine Sinnlichkeit, der Zusammenfluß von Umständen, die seinen Fall herbeiführten, die unglückliche Stimmung der Seele, die ihn beschleunigte, stand doch nicht in seiner Gewalt. Es ist also noch möglich, daß selbst die schmerzlichen Folgen seiner sittlichen Unordnungen zuletzt noch für ihn wohlthätig werden. Ein weiser Vater, der es

zuläßt, daß sich sein Kind selbst verwundet, muß auch Mittel haben, es zu heilen und ihm künftig seine Gesundheit theurer und schätzbarer zu machen.

4) Darauf deuten auch die bestimmtesten Verheißungen der Lehre Jesu hin (Röm. VIII, 1. Luc. XV, 7.). Betrachtungen dieser Art führen eine ruhige Ergebung in die Vergangenheit herbei, setzen dem Kummer der Reue ein Ziel und geben dem Willen Reinheit und Festigkeit. Auch die Demüthigung und Demuth ist ein wirksames Mittel zur Zufriedenheit (Psalm XVIII, 36.), wenn sie in weisen Schranken bleibt (Zollikofers nachgelassene Predigten, B. III, Th. I, S. 407. f.

Die hier zu empfehlende religiöse Ascetik, insofern sie nicht der praktischen Glaubenslehre zuzuweisen ist, bildet den Uebergang zu den Religionspflichten, mit welchen der zweite Band beginnen wird.

Man vergleiche über diesen ganzen Abschnitt von Flatts Vorlesungen über christliche Moral, herausgegeben von Steudel. Tübingen 1823. S. 760. ff.

Leipzig, Druck von J. B. Hirschfeld.

